

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOZOFIE



DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Andrea Fleischerová

"Dobro" v klasické řecké filosofii a literatuře

The good concept at classical greek philosophy and literature

Praha 2012

Vedoucí práce
PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Poděkování

paní doktorce Miloslavě Blažkové za trpělivost a pomoc při psaní diplomové práce.

Prohlášení:

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a literatury.“

Abstrakt

Otázka po Dobru v klasické řecké filosofii a literatuře je natolik závažná a obšírná, že ji lze stěží obsáhnout v rámci jednoho spisu. Cílem první části diplomové práce bylo vyjádřit co možná nejsrozumitelněji základní souvislosti a postoje k pojetí dobra ve filosofii Sókrata, Platóna a Aristotela. Druhá část práce podává ucelený pohled na vývoj archaické literatury v souvislosti s utvářením představ o bozích, ctnostech, dobru a zlu, v dílech klasické řecké epiky. Teoretický základ diplomové práce se opírá a studie významných filosofů, literárních historiků a mytologů, jejichž názory jsou systematicky propojeny či komparativně koncipovány v příslušných kapitolách. Obě hlavní části diplomové práce jsou členěny na kapitoly, jež následují v logické posloupnosti. Práce je teoretického charakteru a její zpracování odpovídá zadanému tématu.

Klíčová slova

Idea Dobra, Sókratés, Platón, Aristotelés, mýtus, Homér, Hésiodos, *Ílias a Odysseia*, ctnost, zdatnost, řecká dramata, Sofoklés, Aischylos, Eurípidés, *Élektrá*, *Agamemnón*, úcta, čest

Abstract

The matter of the Good in classical Greek philosophy and literature is so important and extensive that it can hardly be covered in one document. Therefore the aim of the first part of the thesis is to express both fundamental context and critical attitude towards the concept of the Good in the philosophy of Socrates, Plato and Aristotle. The second part provides a coherent perspective on the development of archaic literature in terms of forming the idea of gods, virtues, good and evil in classical Greek epic and tragedy. Theoretical basis of the thesis relies on the studies of important philosophers, literature historians, religionists and mythologists, whose views are connected systematically or outlined comparatively in corresponding chapters. Both main parts of the thesis are divided into chapters which follow in logical sequence. The thesis is theoretical and corresponds to the assigned topic.

Keywords

The idea of Good, Socrates, Plato, Aristotle, myth, Homer, Hesiodos, *Ílias a Odysseia*, virtue, ability, Greek drama, Sofokles, Aeschylus, Euripides, *Elektra*, *Agamemnon*, regard, honour

Obsah

1. Úvod	6
2. Platón	11
2.1 Platónova koncepce „ideje Dobra“	14
3. Areté	20
4. Aristotelova kritika Platónovy koncepce „ideje Dobra“	24
5. Mýtus a náboženská tradice	30
5.1 Aristokratická tradice v Homérově díle, její úpadek a počátky tyranidy	35
5.2 Kritika Homérových eposů	40
5.3 Kritika Homérova výkladu mýtu v Platónově díle	43
6. Kritická komparace ideologických vlivů na interpretaci Homérova odkazu	50
7. Dobro v klasickém řeckém dramatu	52
7.1 Předpoklady vzniku tragédie	52
7.2. Aischylos z Elusíny (525 -456 př. n. l.)	55
7. 2. 1 Agamemnón	58
7. 2. 2 Choéforoi, Eumenides	63
7.3. Sofoklés	66
7. 3. 1 Král Oidipús	67
7.4. Eurípidés	71
8. Závěr	74
9. Seznam použité literatury	76
10. Seznam citovaných zkratk pramenné literatury	80

1. Úvod

Morální život občanů v attické polis inspiroval nejen díla velkých klasiků řecké tragédie, ale stal se neméně důležitým námětem Platónových aporetických dialogů a *Ústavy*. Zatímco si Sókratés v dialozích klade otázku po tom, co vůbec jednotlivé ctnosti (*aretai*) jsou a zda se jím lze naučit, v *Ústavě* se všechny *aretai* spojují v jedinečné ideji Dobra. Idea Dobra ztvárňuje pro Platóna nejvyšší a nadřazenou ideu všemu, co spočívá v její božské jednotě. Poznat ji nelze, je možné pouze nahlédnout její účinky v odrazech původních idejí skrze rozumové poznání¹. Platónova idea Dobra je neměnná, nevzniká ani nezaniká, zaručuje svou určitostí a jasností pravdivé poznání. Vždy je tím obecným principem, společným všemu, co jest.

Když Jan Patočka hovoří o pozitivním nároku účasti člověka na pravdě, o samotném nazírání na ideje, jež se nám dávají ze své podstaty, můžeme si představit postavu tázajícího se Sókrata, filosofa, bytostně hledajícího pravdu. Patočkovi vlastní sókratovský motiv, související s jeho pojetím filosofie dějin a fenomenologickým způsobem myšlení, problematizuje a hledá smysl vztahu člověka ke světu. V péči o duši (*epimeleia tés psychés*) se uskutečňuje bytí na světě, bytí sám sebou².

Práce si v tomto ohledu klade za cíl představit problém dobra v komplexnějším charakteru. Teoretické pasáže odkazují na aspekt dobra ve filosofii výchovy, jako vztahování k celku světa v díle Eugena Finka, jenž se zabýval interpretacemi modelů výchovy u Platóna a Aristotela hlavně v knize: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*³. Samotným vztahem mezi filosofií Platóna a Aristotela se zabýval i spoluzakladatel marburské⁴ větve novokantovství, Paul Natorp⁵ a samozřejmě jeho žák H. G. Gadamer ve známém díle *Idea dobra mezi Platónem a*

¹ Projevům duše náleží čtyři stavy: rozumové poznání (*vóησις*), myšlení (*διάνοια*), věření (*πίστις*) a poslední dohadování (*εἰκασία*), (*Úst.* 511 d – e), seřazené dle míry dosažitelnosti pravdy.

² O problematice péče o duši pojednává Patočka v trilogii: PATOČKA, J. *Péče o duši I, II, III*, Praha 1996 (I), 1999 (II), 2002 (III); OIKOYMENH: Praha.

³ FINK, E. *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1970.

⁴ Hessenské město Marburg je mimo jiné známé svou Philipps-Universität, která byla založena roku 1527. Studoval zde např. i Martin Heidegger. Na konci 19. století zde působila „marburská škola“, která založila filosofický směr novokantovství.

⁵ NATORP, P. *Platos Ideenlehre*. Verlag Felix Meiner, Leipzig: 1921.

Aristotelem. V diplomové práci převážně vycházím z překladu a cenných poznatků tetralogie *O Platónovi I-IV*, českého klasického filologa, Františka Novotného⁶, jenž vnesl do svých poznatků výjimečnou preciznost a obdiv k Platónovi. Samotný název práce napovídá, že aspekt „dobra“ nebude zkoumán pouze z hlediska filosofického, ale i pohledu literárního, resp. odkazu morálních ctností v dílech Homéra a básníků řecké tragédie.

Aby bylo možné vyložit lidské dobro, různě chápané především z hlediska historických a kulturních změn, je nutné připomenout si prapůvod mravních (etických) ctností, jež byly předávány v mýtech. Stavby, které se v dnešní době charakterizují jako touhy či vášně, znamenaly v době orálního předávání mýtů *aiody* a později *rapsódy* něco odlišného, než si dnes dokážeme vybavit. Hlavní příčinou správného chování či správného úsudku (*kata ton logon*), nebyl v době homérských eposů původ v rozumovém poznání, ale ve vůli bohů. Působení rozmanitých faktorů přetvářelo podobu řecké kultury a zásadním způsobem se zasloužilo i o formování řeckého náboženství. Původ starobylých kultů i podobu náboženského systému nejvíce zachytily mýty. Mystéria ukrytá v mýtech se stala fenoménem zkoumání mnoha filosofů, historiků a filologů. Uvedu alespoň některé z možných filosofických pohledů na problematiku mýtu. Například Hegel⁷ vysvětluje původ mýtu z koncepce objektivního ducha společnosti a kritéria dějinnosti, kdy samotné pozorování jevů v přírodě, spojování souvislostí s jejich výskytem a odvozování jejich významu, byly podle Hegela původními projevy působení subjektivního ducha.

Původnost sdíleného vědomí odrážejícího se v mýtech shledává i Gadamer⁸ když usuzuje, že básník předával svými verši především mýtus a v něm skrytou paměť své epochy, bez níž by lidé nebyli schopni rekonstruovat svou minulost. Gadamerův názor inspiroval i další filosofy, jejichž myšlenky v práci uvádím pro doplnění souvislostí; např. belgického filosofa Marcela Detienneho⁹, či britského filosofa E. R. Dodgse¹⁰, jenž

⁶ Řecký se „dobrý“ překládá jako *agathos*, Novotný odvozuje původ slova *areté* právě od superlativu přídavného jména *agathos*, a tím je řecké slovo *aristos*. Připomeneme-li řecký název pro stav špatnosti řec. *kakia*, zjistíme, že jeho antonymem je slovo *areté*. Nelze však *areté* přeložit jako dobrost, ale jako zdatnost či ctnost. Mluvíme-li o *areté*, dáváme najevo praktickou dovednost nebo výkonnost ať u člověka, tak i u zvířete nebo věci. U člověka se pojí s účastí na morálním jednání, které označujeme jako ctnost. Srov.: NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III*. Vydal Jan Laichter, Praha: 1949. Str. 376.

⁷ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hg. Eduard Gans, Karl Hegel, Berlin: 1848.

⁸ GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke - Griechische Philosophie: Plato im Dialog*. Hg. Mohr Siebeck, Tübingen: 1991. ISBN-10: 3161456521.

⁹ DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. OIKOYMENH, Praha: 2000. ISBN 80- 7298-003 3.

sledoval určité aspekty sklonu k iracionalitě v Homérově díle. V této souvislosti lze myšlenku doplnit o interpretaci ctností v homérských eposech, jak je shrnul filosof Werner Jaeger, jenž vnímal homérské eposy jako reflexi zdatností *areté* aristokratické společnosti, tedy v souvislosti se vzorci vyšší kultury a ideály uznávanými v aristokratických kruzích¹¹. *Areté* Jaeger nespojuje přímo s duševními ctnostmi, ale s heroickou statečností, typickou odhodláním a silou zvítězit v boji. V *Íliadě* je *areté* statečného Achillea spojena více než s duševními hodnotami s odvahou v boji a válečnickou zdatností (*kriegerische Tüchtigkeit*).

Homér podle Jaegera, vyjádřil ve svých eposech cíl a nejvyšší smysl aristokratické společnosti jeho doby, tímto cílem byla úcta (*Ehre*); (*aidós αἰδοῦς*), jak u lidu, tak u ostatních aristokratů. Ve shodě s Jaegerem, uvádí Dodds, že nejbytostnějším cílem žití homérského hrdiny, byla úcta v oblasti veřejného uznání (*timé τιμή*).

Z hlediska nejznámějších otevřených kritik Homéra, by bylo pošetilé neuvést teoretický pohled na souvislou kritiku básnictví tak, jak ji Platón rozvíjí v *Ústavě* (II, X). Platónova nelibost k souvislým výkladům obecně vycházela z jeho přesvědčení, že vědění nelze do duše mechanicky vkládat skrze básně, ale musí se probouzet. Mechanické zapamatování *hypomnéma* (ὑπόμνημα) veršů duši neučiní lepší, ale vědění obnovené z nitra duše skrze *anamnésis* (ἀνάμνησις) ano.

Snad nejznámější Platónův argument, zakládající se na jeho systematickém učení o idejích, spočíval v tvrzení, že bůh je ze své podstaty dobrý, a jako takový může být jen příčinou věcí dobrých (*Úst.* 2, 380b-c). Platónova představa bohů, existujících v jednotném řádu a sjednocení s Dobrem, též vylučuje spojitost s něčím nízkým, resp. lživým, klamavým a smrtelníkův vlastním (*Úst.* 2, 380d-381e). Neméně kriticky byla Platónem zhodnocena i Homérova představa o různých a proměňujících se podobách bohů. Básníkův mimetický obraz (*εἰκόνες*) podle Platóna neparticipuje, nemá účast (*methéxis*) na světě rozumem poznatelných „pravdivých“ idejích. Patří tedy do smyslového světa, světa stínů, napodobujícího¹² *μίμησις* svět přístupný rozumem (*Úst.* 596a). Z epistemologického

¹⁰ DODDS, E. R. *Řekové a iracionálno*. OIKOYMENH, Praha: 2000. ISBN 80-7298-011-4.

¹¹ Srov.: JAEGER, W. *Paideia*. Hg. Walter de Gruyter, Berlin: 1989. ISBN-3 11 003800 5. Str. 27-29.

¹² V dialogu *Sophistes* (235d - 236c) Platón odlišuje umění - "vytvářející" (*ποιητική τέχνη*), "napodobující" (*μιμητική τέχνη*), "obrazotvorné" (*εἰδωλοποιική τέχνη*), (266 d), "zobrazovací" (*εἰκατική τέχνη*) a "přeludové" (*φανταστική τέχνη*).

hlediska, se míra racionality poznatelných idejí liší dle způsobu jejich nazírání, a to buď rozumem (*νοῦς*), věděním (*ἐπιστήμη*), míněním (*δόξα*), či obrazy (*εἰκασία*).

Poslední část diplomové práce se věnuje vývoji klasického dramatu od dithyrambu až po vrcholné období řecké tragédie. Z teoretického hlediska podobné téma rozpracoval již Aristotelés v *Poetice*, která je literárními vědci ceněná hlavně pro svou původnost, neboť měl k dispozici všech 250 her, které Aischylos, Sofoklés a Eurípídés sepsali, oproti třiatřiceti nám dochovaným artefaktům. Rozbor jednotlivých tragédií jsem se rozhodla strukturovat dle poznatků vycházejících hlavně z děl předních literárních teoretiků, jako např. Luciano Canfora¹³, či britský profesor řečtiny a překladatel Aischylových a Sofokleových tragédií George Thomson¹⁴.

Literární interpretace stěžejních děl řecké literatury doplňují o teoretické výklady především z hlediska filosofie, ale i psychologie a filologické vědy. Velmi zajímavý pohled na problematiku Agamemnónovy viny nalezneme například v dílech dvou autorek, profesorky etiky a filosofie, Marthy C. Nussbaumové a profesorky psychologie Shirley Darcus Sullivanové, jež se zabývá studiem psychologických a etických aspektů v díle Homérově, Aischylově a Sofokleově. Sullivanová chápe *frén* jako duševní princip intelligence, citovaný především ve spojitosti s racionálním uvažováním Agamemnóna. Racionalitu Agamemnónových úsudků spojuje hlavně s intelektuálními myšlenkovými operacemi, souvisejícími s plánováním a rozhodováním.

Agamemnónovo rozhodnutí obětovat dceru, Nussbaumová nepřipisuje inteligibilnímu *frénu*, ale pouhému ovládnutí vášní a strachu z možné válečné porážky; upozorňuje tak na ovlivnitelnost morálního myšlení skrze emoce a chtíč. Hodnotí Agamemnónův stav jako iracionální pocit sebeklamu člověka, který obětuje dceru, přesto si nepřipouští tragiku situace a hledá konečné rozřešení u Dia¹⁵. Je tedy evidentní, že názory a pohledy na problematiku lidských ctností se značně liší.

Smyslem diplomové práce je vypracovat takovou výpověď o „dobru“, která vystihne jeho nejdůležitější aspekty a zároveň zprostředkuje pohled z filosofického i

¹³ Srov.: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Koniasch Latin Press, Praha: 2001. ISBN- 8085917696

¹⁴ AESCHYLUS. *The Oresteia. Agamemnon, Choephoroe, Eumenides*. Translator: George Thomson. Everyman (United Kingdom), London: 2004. ISBN-13: 9781857152609.

¹⁵ Srov.: NUSSBAUMOVÁ, M. C.: *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, OIKOYMENH, Praha: 2003. 80-7298-089-0. Str. 136-8.

literárně teoretického hlediska. Mým záměrem tedy není vypracovat rozsáhlý výklad jednotlivých literárních děl, ale vyjádřit proměny morálních ctností a chápání dobra v pozadí historie jejich vzniku.

2. Platón

Pro athénskou demokratickou společnost na přelomu čtvrtého a pátého století před naším letopočtem bylo v aristokratických kruzích zvykem vyzdvihovat vzdělání a politický zájem nad tělesnou práci. Pro mladého aristokrata z vyšší vrstvy athénské společnosti bylo studium tělesné a duševní zdatnosti základem jeho budoucího politického dozrávání. Tradiční předávání mýtů zprostředkovávaly v nejranějším věku chůvy, které orální tradicí připodobňovaly význam uctívání bohů a obecně uznané náboženské tradice (*Politikos*, 271d). Všechny tyto předpoklady hrají roli pro pochopení kontextu doby, do které se rodí Platón, budoucí Sókratův žák a Aristotelův učitel.

Platón, syn Aristonův z demu Kollytu, náležel ke vznešenému a starobylému rodu odvozovanému od Kodra, váženého krále, vlastence a hrdiny ze strany otce a neméně významného předka Solón, tvůrce aristokraticko-demokratické ústavy, ze strany matčiny. Vyrůstal ve společenském prostředí, kde se považovalo za nejdůležitější povinnost pěstovat v sobě občanské ctnosti (*aretai*), předpoklad starosti o polis. Významným prvkem Platónova vzdělání i pozdější kritické inspirace byly básně Homéra a Hésioda. Platón sám sepsal básně, dithyramby, tragédie, písně i elegie, však ve dvacátém roku života, v době jeho přechodu od básnictví k filosofii a literárnímu dialogu, básně zničil.

Novotný tuto událost výstižně zhodnotil slovy: „*Tak odloudil Sókratés athénské obci nadějněho politika, když vstúpil mladému Platónu poznání, že se pravé politické umění řídí zásadami mravnosti, zatím co běžná politická praxe mravnosti namnoze odporuje.*“¹⁶ Platón znal Sokrata od dětství, ale filosoficky s ním začal rozmlouvat ve dvacátém roku svého života. Přestože byl Sókratés vyučen v oboru sochařiny, jeho celoživotní prací se mu stalo hledání moudrosti. Začal zkoumat, z čeho se skládá lidská *psyché* a co že je to božské, jež nutí člověka starat se o svou duši a její zdraví (*Mem.* I, IV 4-10). Sókratés žil v době, kdy víra v tradiční bohy se racionalizovala v pozadí změn uspořádání v polis a dle potřeb utváření zákonů. Poněkud zmatená situace a politická nepřipravenost zákonodárců vyústila v kritickou Sókratovu reflexi. Bojuje proti zaslepenosti domnělého vědění svých spoluobčanů, a jak je v politické praxi zvykem, je za to i náležitě potrestán. Za vlády třiceti

¹⁶ Srov.: NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi. Díl první (život)*, J. Leichter, Praha: 1948. Str. 56.

tyranů byl Sókratés vystaven prvnímu nařčení a snahy o jeho likvidaci, pro nedlouhé trvání vlády byl však osvobozen, aby jej navracející se demokracie obžalovala a definitivně odsoudila k smrti.

Vzpomeneme-li na onu nejznámější větu ze žaloby Melétovy: „*Je vinen a dopouští se přečinů tím, že zkoumá věci pod zemí i nebeské, že slabší důvody činí silnějšími a že témuž učí i jiné.*“¹⁷ Toto nařčení vyvrací mimo jiné např. Xenofón¹⁸, tvrdil, že Sókratés nikdy nekazil mládež, naopak byl zdrženlivější než kdokoliv jiný a tak zvyklý na střídmy život, že i když měl velmi málo, bez obtíží vystačil¹⁹. V (*Mem.* I, III 119-121) uvádí, že během obžaloby Sókratés citoval Homérový verše, např. následující verš z *Odysseie*:

„*Potkal-li někoho z králů či jedince vynikající,
přistoupil k němu a slovy jej zdržoval přívětivými:
Bláhový, nesluší ti jak zbabělci umírat hrůzou!
Naopak usedni sám a ostatní k sezení přiměj!
Kdykoli prostého muže však spatřil a zjistil, že křičí,
vždycky ho udeřil žezlem a takto se rozkřikl na něj:
„Hlupáku, klidně tu sed' a poslouchej rozkazy jiných,
zdatnějších, nežli jsi ty – tys slaboch a bojovník pod psa,
nejsi k ničemu v boji a právě tak k ničemu v radě.“*

Sókratés s hrdostí podstoupil svůj trest, neboť se „*bránil před soudem tou nejpravdivější, nejsvobodnější a nejspravedlivější obhajobou a odsouzení na smrt přijal s největším klidem a pevností.*“ (*Mem.* I, IV 125-130).²⁰ V optice zbožnosti lze považovat

¹⁷ Srov.: NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi. Díl první (život)*. Str. 45.

¹⁸ Xenofón (430 - 353 př. n. l.), se narodil v bohaté rodině v Athénách. Velkou měrou jej ovlivnilo učení Sókrata, kterému pak zůstal věrný celý život. Xenofón byl přesvědčením aristokrat a nemohl se srovnat s demokratickým režimem v Athénách, proto roku 401 př. n. l. odešel na pozvání do žoldnéřského vojska v Persii.

¹⁹ XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy. I. vydání*. Svoboda, Praha: 1972. ISBN 25 – 094 – 72, (*Mem.* I, IV 4-10). Sókratés vysvětluje Antifóntovi, že ačkoliv nebere mzdu, netrpí a vůbec jej netrápí, že pije a jí co jemu chutná a nezávisle na počasí se ustrojuje podle vlastního úsudku, nehledě na ostatních vkus, nepotřebuje jako Antifón, nádheru a nákladnost, Sókratés necítí potřebu něčeho, protože nemít žádné potřeby, je božské, to jest dokonalé.

²⁰ Xenofón popisuje Sókrata jako zbožného, spravedlivého, zdrženlivého, moudrého a podroboval lidi zkouškám, ve kterých jim ukazoval chyby a povzbuzoval je, aby šli za dokonalostí a ctností.

Sókrata za posla bohů, nejvíce zbožného člověka, který se snažil vyjevit Apollónovu vůli v nároku: „Poznej sebe sama!“ (γνῶθι σεαυτόν) a paradoxně odsouzen za (ἀσέβεια) bezbežnost.

O významném postavení Sókrata v Platónově srdci vypovídá epiteton na Sókrata v listu (7, 324 D): „*nejspravedlivější muž*“. Nejspravedlivější muž, zcela jistě proto, že odkrýval zaslepení a zdánlivé vědění občanů, a stejně tak odvážný, neboť byl první, kdo začal pečovat nejen o duši vlastní, ale i celé obce. Vyzýval k odpovědnému zkoumání, aby občané nepřijímali pouze mínění, ale pokusili se o skutečný náhled toho, co jest, aby se snažili o reflexi své nevědomosti skrze péči o duši (τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι). Sókratés tak odkryl u demokratických zákonodárců nespravedlivé jednání a u nejlepších občanů obce nevědění, proto jej zbloudilá obec odsoudila. Po Sokratově smrti následovala Platónova cesta do jižní Itálie a Sicílii, kdy se čtyřicetiletý Platón seznámil s Dionýsiem, zralým politickým praktikem a vládcem²¹ Syrakus. Ve stejném období se seznamuje s rádcem syrakuského vládce - Diónem, který bystře Platónovi naslouchal a zamiloval si jeho „dobrost“ více než rozkoš touhy těla a stali se přáteli (7. 327 A). Třebaže se Platón snažil vládci vysvětlit podstatu filosofie a nároky pravdivého poznání, Dionýsios se filosofie postupně pasivně vzdal a začal se věnovat studiu geometrie. Plútarchos v Dionýsiově rezignaci na Platónovo učení spatřoval jednoznačnou lenost a nechť lopotit se za pomyslným nejvyšším dobrem. Platón pod tlakem politického a mocenského taktizování upadl v Dionýsiovu nemilost a byl vypuzen ze Syrakus²². Vrátil se do Athén a pokračoval v přednášení filosofie v Akademii, kde se setkal s Aristotelem, žákem zprvu věrným sókratovsko-platónské filosofii, později však kritickým hodnotitelem učitelova díla. Podrobněji se tomuto tématu věnuje čtvrtá kapitola diplomové práce.

²¹ Za svého pobytu na Sicílii se Platón setkal s dvěma syrakuskými vladaři, Dionýsiem I., vládl v letech 405-367 př. n. l. a jeho synem Dionýsiem II. 367-344 př. n. l., Dión byl mladý švagr Dionýsia I., s Diónem navázal Platón přátelství a rozmlouval s ním o filosofii a politice. Dionýsios I. vládl jako samovládce, tyran, a Dión chtěl za pomoci Platóna působit na Dionýsia II., však upadl v nemilost a ocitl se v konfliktu s Dionýsiem II., následně nato zemřel násilnou smrtí. Tyran Dionýsios I. psal dramata s mytickým rámcem, ale s narážkami na současné poměry, zaútočil v nich i na Platóna.

²² Srov.: PLUTARCHOS, *Přátelé a pochlebníci*. Odeon, Praha: 1970. Str. 24.

2.1 Platónova koncepce „ideje Dobra“

Pojem dobra a obecné názory na lidské dobro, které byly vysloveny v klasickém Řecku, rozvádí Platón především ve svých dialozích a *Ústavě*. Novotný připomíná významný vliv řeckého písemnictví, připomeneme-li příbuzenskou rodovou linii, zmiňuje Solón, ale i Isokrata a další. Obecně uznaná dobra předkládá Platón v *Hippiu Větším*, zde v poměru důležitosti stojí nejvýše bohatství, zdraví, váženost v polis a úctyhodný pohřeb. Obecný typ „praktických“ dober uvádí Platón v *Ústavě* (6, 491 C), tj.: krása, bohatství, tělesná síla, příbuzenstvo ve vlivném postavení v obci. Kromě nich jsou však nedílnou součástí vnitřních duševních dober rozumnost, spravedlivost, statečnost a hlavně moudrost. V *Gorgiu* (467 E) vysvětluje Sókratés Pólovi, že moudrost, zdraví a bohatství obecně platí za dobré a jejich opaky za zlé, za střední označuje potom ty, díky kterým se věci dobré a zlé naplňují, samy však mají účast někdy na zlém, jindy na dobrém, nejsou ani jedním ani druhým. V dialogu *Euthydémos* přirovnává Sókratés vzrůstající míru nevědomosti k nejhoršímu zlu a její opak, moudrost a znalost, k největšímu dobru (I, 281d-e). Za největší zlo považuje Sókratés nespravedlivost, a to jak v jednání, tak v činech. Neboť nespravedlivě jednající člověk nepozná věci dobré, tak je nemůže ani činit. Sókratés přesvědčuje Póla, že je mnohem horší a nespravedlivější člověk, který činí bezpráví a nedojde spravedlivého trestu. Snášet bezpráví je tedy lepší než ujit spravedlivého trestu.

Výměr věcí dobrých a zlých vysvětluje Sókratés dále v (*Gorg.* 477 B). Jde-li o věc božsky²³ dobrou, tvoří ji vše, co činí duši krásnou, z lidských dober tedy i to, co je pro tělo prospěšné. Naproti tomu zlé jest to, co způsobuje majetku chudobu, tělu slabost či nemoc a duši nespravedlivost (*Gorg.* 477 C). Každý čin je posuzovatelný z hlediska dobra či zla. Rozlišení mezi člověkem konajícím dobro nebo zlo, vysvětlil Platón souvislostí dobra s věděním: „*Vědění je podmínkou všech lidských dober, není dobra bez vědění.*“²⁴

Platónův Sókratés v *Ústavě* 6, 484 D vysvětluje Glaukónovi podstatu všech dobrých vlastností milovníků moudrosti. Vysvětluje, že ti, kteří se mají stát vládci obce, odlišující se ve velké míře od těch, kteří zaslepeně neprohledli poznání jednotlivých

²³ Novotný v díle (*O Platónovi III.*, str. 322.) uvádí, že Platón v *Zákonech* dělí dobra na „lidská“ a „božská“. Lidská jsou podřízena božským a patří sem zdraví, krása, tělesná síla a bohatství. Božská dobra se týkají duše a patří sem moudrost, rozumný stav duše, spravedlnost a statečnost.

²⁴ Srov.: NOVOTNÝ, F. *O Platonovi; Díl třetí – (filosofie)*. Jan Laichter, Praha: 1949. Str. 325.

jsoucen²⁵. Vládcí (filosofové) nahlíží jako jediní na podstatu pravdy a mají tedy pravomoc ustanovovat zákony ve věcech spravedlivých, krásných a dobrých, nehledíce na vlastní ctižádost či žádostivost. Nanejvýš se tak mají vyvarovat nefilosofického uvažování schváceného malicherností (*hybris*) a lži, věcí tolik protikladných k duši, která se jinak ve své dokonalosti vztahuje k božské ideji Dobra. V dialogu *Faidón* se jedná o vědění jednotlivých jsoucen, tedy spravedlivosti o sobě, krásna a dobra o sobě (*δίκαιον αὐτό, καὶ καλόν, καὶ ἀγαθόν*).

Na duši bylo pohlíženo jako na prvotní zdroj veškerého pohybu, svým určením tedy náleží ke kosmické duši, v níž mají původ všechny jednotlivé duše. Duše tedy naplňuje svůj smysl, pohybuje-li se k dobru. „Duše je to, co samo sebe určuje ke svému bytí, a co se tedy zaměřuje buď k zákonnému růstu, k růstu bytí, nebo naopak k úpadku a ztrátě bytí.“²⁶ Výměr pravé jsoucnosti věcí²⁷ stejně jako jsoucno samo o sobě, duše uchopuje bez pomoci tělesných orgánů; smyslů. Dobré tedy je něco, co nemůže škodit a nelze, aby z něho vycházelo zlo, je účel všech účelů²⁸.

Dialog *Filébos* otevírá otázku po obecném lidském dobru, z hlediska možnosti účasti buď slasti nebo rozumu (*hédoné* nebo *frónésis*). Princip slasti (*ἡδονή*) ve všech možných lidských podobách (veselost, rozkoš, slastný prožitek) způsobuje přirozenou lidskou žádostivost. Gadamer vysvětluje pojem (*ὀρμή*)²⁹ jako žádostivost (*Verlangen*), projevující se v emotivní zkušenosti a znemožňující sebepoznání či vědění. Implikace slasti a rozumu v lidském životě nelze myslet v čisté podobě, proto teprve namísením obou principů v takovém poměru, aby oba naplňovaly dobrý život, dá vzniknout smíšenému rodu, který nárokem správného vědění směřuje k dobru. Podle Gadamera³⁰ se hledané dobro vyskytuje v projevech lidského chování (*sich Verhlatens*), ale i nalezení sebepoznání

²⁵ V *Ústavě* 6, 507 B, V Platónově koncepci existuje mnohost věcí dobrých, které mají totéž εἶδος, vyvstávají jako množství obecnin účastných na ideji Dobra, jež sama o sobě τὸ ἀγαθόν existuje jako jedna společná a neměnná ἰδέα Dobra.

²⁶ Srov.: PATOČKA, J. *Péče o duši II. OIKOYMENH*, Praha: 1999. Str. 131.

²⁷ *Faidros*. 247c: „bezbarvá, beztvárá a nehmatatelná jsoucnost vskutku jsoucí.“ (*ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὖσα*).

²⁸ Srov.: PATOČKA, J. *Sókratés*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha: 1991. Str. 136.

²⁹ Srov.: GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke - Griechische Philosophie: Plato im Dialog*. Bd. Hg. Mohr Siebeck. Tübingen: 1991. ISBN-10: 3161456521. Str. 75.

³⁰ Srov.: GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke - Griechische Philosophie: Plato im Dialog*. Str. 78.

(*sich Befindens*). Životní cíl člověka nesměřuje k individuálnímu prospěchu nebo touze, ale poslednímu účelu lidského bytí, ve kterém již touha, přání nebo žádost nemá působnost.

V *Menónu* je Platónem rozpracovaná myšlenka o nesmrtelnosti duše, která existuje i před narozením. Vědění se nabývá v *anamnésis*. „*Ani rozpoznání vlastně není rozpomenutí na něco zapomenutého, nýbrž nové osvětlení něčeho známého.*“³¹ Rozpomínání ve smyslu *anamnésis*, Gadamer vysvětluje rozumovou činností, již dříve ve vědomí zastoupené nebo naučené vzpomínky³².

Spojitost dobra se sluncem uvádí Platón v *Ústavě* 508 D: „*Slunce osvětluje předměty viděné, stejně tak dobro zjasňuje předměty chápané rozumem. Kdykoli se však obrátí k předmětům, které ozařuje slunce, vidí jasně a projevuje se v nich přítomnost vidění. Kdykoliv se duše upře na to, co osvětluje pravda a jsoucnost, pochopí to, pozná a dá najevo, že má rozum.*“ Dobro zplodilo slunce jako svou podobu ve smyslovém světě, aby se měly stejně předměty myšlení k dobru, tak jako viděné předměty ke slunci. Poznávání je přirovnáváno k vidění. Z ostatních smyslů je nejsložitější, protože k němu je zapotřebí kromě smyslového ústrojí i předmětu, který má být viděn a samotné světlo (*Ústava* 6, 507 B). Rozum jako část duše tedy nahlíží jsoucnost v pravém světle. Skrze duši lze odkrýt příčiny toho, co jest pravdivé a co se pravdivě zjevuje³³. Duši obce podřizuje Platón pod část kosmické duše, která se v jejím bytostném vztahu k nikdy nezanikajícímu dobru stává nesmrtelnou.

Novotný uvádí, že slunce smyslového světa je obdobou rozumu, který je závislý na jasnosti pravdy. Rozum je pak nejlepší částí duše, stejně jako oko nejdokonalejším orgánem smyslovým. Rozumem *nús* (νοῦς) poznáváme dokonalá jsoucnost pomyslného světa; jsoucnost rozumového poznání (*τὰ νοητά*), odlišná od věcí smyslových. Naopak to co není poznatelné rozumem, pozbývá jsoucnosti a je nejsoucnem (*τὸ μὴ ὄν*). Nedokonale

³¹ Srov.: GADAMER, H. G. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. OIKOYMENH, Praha: 1994. Str. 41.

³² Srov.: GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer. Griechische Philosophie, Bd. 5*. Tübingen, Mohr: 1985. ISBN 3-16-244787-9. Str. 112. *Anamnesis*: „*sei es als Wiedergewinnung einer verlorenen (vergessenen) Erinnerung an ein Wahrgenommenes oder Gelerntes.*“

³³ Srov.: PATOČKA, J. *Péče o duši II*. OIKOYMENH, Praha: 1999. Str. 131.

poznatelné je to, co je uprostřed mezi jsoucnem a nejsoucнем, to co se děje (τὸ γιγνόμενον); v čem je vznik a zánik svět smyslových jevů.

Idea Dobra (ἰδέα τοῦ ἀγαθόν) je v *Ústavě* (506 D) povznesena na něco až transcendentálně odlišného od všech jiných idejí, které se někdy označují i jako εἶδος (tvar, vid). Z nadřazenosti ideje Dobra nad ostatními idejemi vyplývá i její zakládající funkce ostatních idejí, jak v jejich poznatelnosti, tak jsoucnosti: „*Kosmos jsoucích věcí je uspořádán stupňovitě podle participace na onom celkovém, ideovém, tedy neměnném, čili věčném, jsou tedy uspořádány v onticko-hodnotovou stupnici od nejprchavějšího k nepomíjejícímu*“³⁴.

Poznatelnost ideje Dobra je pro svou jedinečnost nejvyšší naukou (μέγιστον μάθημα). Sókratés v rozhovoru s Glaukónem pochybuje o tom, že je schopen stejného výkladu o dobru, jako předtím hovořil o spravedlnosti, rozumnosti a ostatních věcech. Pro nemožnost poznat dobro samo o sobě (τὸ ἀγαθόν), jej lze vnímat jen v účincích na rozum, a to díky poznání pravdy³⁵; je tedy příčinou vědění a pravdy. Jest jednotou mnohého³⁶, principem, který sjednocuje a je nad soustavou všech idejí: „*K ideji dobra směřuje a z ní vychází všechno, co jest, i všechno, co má být; idea dobra všemu dává smysl; smysl je v ní představen*.“³⁷

Patočka τὸ ἀγαθόν interpretuje jako nejvyšší ideu, hlavní složku nikoliv jsoucen, ale bytí.³⁸ Dobro je příčinou všech věcí i jejich poznávání a uchopování. Současně všechna jsoucna vyvstávající v říši idejí spějí k poslednímu pravdivému cíli, k Dobru, tuto

³⁴ Srov.: PATOČKA, J. *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*. Vyšehrad, Praha, 1994. ISBN 80-7021-067-2. Str. 39.

³⁵ Novotný v díle *O Platónovi III.*, str. 57, uvádí Platónovo rozdělení názvů označujících míru poznání. O dokonalém poznání-gnómé užívá Platón nejdříve epistémé - „vědění“, pak nús - „rozum“, poznání nedokonalé je doxa - „zdání“ a úplné neznání je agnoia - „neznalost“.

³⁶ Gadamer v díle *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, str. 24-25, pojednává o postavení ideje Dobra, jako o nadřazené, odlišující se od ostatních. Dobro samo nemůže být nikdy předmětem, proto Platón na něj poukazuje v analogiích. Gadamer uvádí příklad z *Filéba*, kde zpočátku nejde vůbec o ideu Dobra, ale o otázku dobra v lidském životě, toto obecné pojetí dobra vychází z toho, že vztahujeme otázku k tomu, co je dobré pro nás.

³⁷ Srov.: NOVOTNÝ, F. *O Platónovi; Díl třetí – (filosofie)*. Vydal Jan Laichter, Praha: 1949. Str. 338.

³⁸ Srov.: PATOČKA, J., *Platón, Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992. Str. 275

myšlenku rozpracovává a dokončuje po Platónovi především Plotínos³⁹. Idea Dobra poznávaným předmětům poskytuje pravdu a poznatelnost, zaručuje možnost poznání těchto předmětů, tudíž předmětům poznání dává bytí a jsoucnost.⁴⁰ Samotnou ideu Dobra považuje Platón za předmět filosofického zkoumání vůbec, je totiž prvotní a zakládající příčinou pravdy a poznatelnosti věcí.

Předmětům poznání dává bytí a jsoucnost, je podmínkou poznání (*Úst.* 510b). Z ontologického hlediska chápeme ideu, jako pravou, skutečnou podstatu věcí; „bytí o sobě“. Ona věc vyvstává ve své podstatě, díky tomu, že je v ní účastna (*methéxis*) obecná idea společná všem jednotlivým jsoucnům, je v nich přítomna (*parousia*). Rozměr bytí idejí rozvrhuje sókratovská otázka: „Co to je?“ a „K čemu je?“ Karfík z konstrukce Sókratových otázek vyvozuje parmenidovsky⁴¹ znějící otázku („Co znamená být např. krásné?“) ve smyslu porozumění bytí jako neměnného, totožného a nehybného. Parmenidův ontologický protiklad vůči jsoucnu, tj. nejsoucno, které nelze myslet a nemůže být označováno za jsoucí, implikuje Bytí jako nezáporné. Platón ovlivněn parmenidovským neměnným Bytím (*εἶναι*), staví poznání stálé ideje Dobra proti proměnlivému a nestálému lidskému zdání (*δόξα*). Bytí bylo Platónem vnímáno jako jedna z nejvyšších forem, na které mají ostatní formy účast. Samotné bytí bylo pochopeno jako rod za předpokladu, že bytí a Jedno jsou *summa genera*⁴². K tomuto předpokladu se kriticky obrací Aristotelés, když vylučuje, že by bytí bylo cosi obecného a neodlučitelného od jednoty, resp., že by Bytí bylo chápáno jako genus.

V této souvislosti se nám otevírá problematika parmenidovsky neměnného, totožného jednoho bytí a hérakleitovsky pojatého bytí totožnosti a různosti (*ταὐτόν*,

³⁹ Plótínos jako počátek stanovuje Jedno, Dobro, princip bytí (*Enn.* II, 9, 1): „*První Dobro, Princip, je jednoduché a primární, nic neobsahuje, je to spojitá Jednota.*“.

⁴⁰ GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000. 1995. Str. 208.

⁴¹ Parmenidés chápal „bytí“ jako přítomné jsoucno, nutně prožívající jsoucnost jakožto jsoucí. Bytí je tedy vlastní všemu co prostě všeobecně je. Proto jsoucnost nemůže náležet něčemu, co není, tudíž nebytí není. Není také myslitelné, aby „jsoucno“ náležela něčemu, co není „Pravdivé bytí“ je neměnné a nepohyblivé, nevztahuje se tedy k pohybu. Smyslový svět a svět každodennosti se nevztahuje k „bytí“, ale k oblasti „mínění“, zde je přítomnost pohybu možná. Srov.: ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Portál, Praha: 2004. ISBN 80-7178-804-X. Str. 51-52.

⁴² Srov.: PATOČKA, J. *Přednášky z antické filosofie. Aristotelés*. Vyšehrad, Praha: 1994. ISBN 80-7021-067-2. Str. 60.

θάτερον). Různost prostupuje všechny ideje, protože každá z nich má účast na ideji různosti (Sof. 255d). Proto bytí idejí samo, nemůže být totožné, ale od sebe různé.

Platón vychází zároveň z hérakleitovské tradice pojetí totožnosti a různosti jednoho v mnohém. Vzájemný vztah idejí: vztahovost různých idejí od sebe, připouští ne-jsoucno a možnost ne-pravdy⁴³ (Sof. 251 b). Připouští se tedy, že idea: „*Je tím, čím sama je, zároveň však není tím, čím sama není, je právě tak svou totožností se sebou, jako svou růzností od všech ostatních idejí.*”⁴⁴ „*Ne-bytí se jeví jako jinost, oproti totžnosti se sebou samým a bytím jakožto jsoucím.*”⁴⁵ Hérakleitovo dynamické proudění skutečnosti, naznačuje Platón v *Theat.* (152 d-e), když vyvozuje vznik smyslových věcí ze změny místa, pohybu a vzájemného míšení. Všechny věci (*onta*), mají vždy opaky, ale samy vůči sobě si nemohou být opakem. Nemohou totiž přijmout ideu, která by byla opačná k ideji obsažené v nich samých.

⁴³ Platón říká o smyslových věcech, že jsou, ne však absolutně. Jednotlivé stupně jsoucna jsou podmíněné stupni čistoty esence u jednotlivých jsoucen, v nichž jsou sebou samými. Smyslové věci se podílejí logicky více na tom, co je reálné, na reálné esenci, než na tom, že jsou sebou samými. Smyslové věci jsou jen obrazy idejí, samy ideje, ale vytvářejí inteligibilní svět a všechny vztahy, jež lze pozorovat ve smyslovém světě, reflektuje i svět inteligibilních idejí.

⁴⁴ KARFÍK, F., *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha, OIKOYMENH, 2007. Str. 22.

⁴⁵ KARFÍK, F., *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha, OIKOYMENH, 2007. Str. 21-22. Karfík v textu pojednává o totožnosti a různosti u Hérakleita a Parmenida a vlivu jejich koncepcí na bytí idejí u Platóna.

3. Areté

Řecky se „dobrý“ překládá jako *agathos*, Novotný odvozuje původ slova *areté* od superlativu přídavného jména *agathos*, tj. z řeckého *aristos*. Připomeneme-li si řecké antonymum slova *areté*, tj. slovo *kakia*, označující stav špatnosti, dospějeme k závěru, že nelze slovo *areté* jednoznačně přeložit jako dobrost, spíše ale jako zdatnost či ctnost. Dle Patočky povaha *ἀρετή* (statečnost, ukázněnost, zbožnost, bohumilost) spočívá v neoddělitelnosti od výtečnosti, pravosti a pravdivosti v celku.⁴⁶

Mluvíme-li o *areté*, dáváme najevo praktickou dovednost nebo výkonnost ať u člověka, tak i u zvířete nebo věci. U člověka se pojí s morálním jednáním, které označujeme jako ctnost. Novotný přibližuje, která *areté* náleží dle obecného řeckého názoru kterému stavu: „*Muži náleží, aby byl schopen spravovat věci obce, při tom aby dobře činil přátelům a zle nepřátelům a sám se chránil od zla; dobrost ženy je v tom, aby dobře opatrovala dům, uchovávala rodinný majetek a poslouchala muže.*“⁴⁷

V klasickém období Řecka se jednalo hlavně o ctnosti – *sofia, sôfrosyné, andreia, dikaiosyné a hosiotés*; moudrost, uměřenost, statečnost, spravedlnost a zbožnost (*Prot.* 349 B). Protágoras shledal společně se Sókratem, že spravedlnost, rozumnost a zbožnost jsou stejně důležité části *areté*, jako uši a oči části obličeje (*Prot.* 329 C). Když však Protágoras začal vyvracet statečnost jako nutnou zdatnost v sounáležitosti s ostatními ctnostmi, přistoupil Sókratés k argumentaci o pravdivém vědění dobra a jeho učitelnosti (360 E). Sókratés tedy vymezuje v závěru dialogu obsah pojmu *areté*, jako vědění dobra, v němž jednotlivé ctnosti tvoří jednotu zdatnosti vědění (362 A). Naopak konání věcí špatných bylo považováno za důsledek neznalosti, tedy absence vědění a dobra.

Ctnosti obecné, přirozeně lidské se pro svou nedokonalou účast na poznání skutečného dobra vzdalují ctnostem filosofickým, které hledají pravdu a poslední účel i příčinu všech věcí. Výkonnost rozumu *dynamis* v poznávání i vědění má za cíl dosahovat dobra, ale lidské obecné poznávání dobra se jen zdánlivě přibližuje skutečnému dobru, protože je většinou živeno potřebou prospěchu či malicherností. Platónův Sókratés

⁴⁶ Srov.: PATOČKA, J. Péče o duši II. OIKOYMNEH, Praha: 1999. ISBN 80-86005-91-7. Str. 58.

⁴⁷ NOVOTNÝ, F. *O Platonovi; Díl třetí – (filosofie)*. Vydal Jan Laichter: Praha, 1949. Str. 376.

v *Ústavě* vysvětluje, že pouze filosof může rozvrhnout harmonickou obec, jeho ctnosti totiž vycházejí přímo z duše a jsou zárukou ustavení takové obce, jež bude moudrá díky vládnoucí nejvyšší vrstvě filosofů, statečná díky strážcům a živená díky výrobcům.⁴⁸ ‘Αρετή by byla v takto ustavené obci zastoupena ve všech jejích složkách; moudrost v zákonodárcích, statečnost ve strážcích, uměřenost a kázeň ve výrobcích, spravedlnost by logicky byla zastoupena ve všech složkách, což by zajistilo nejen správné fungování obce, ale i pohyb k bytí, pravdě, poznání a obecně k dobrému žití v obci.

Natorp⁴⁹ uvažuje o obecném lidském dobru v jeho vnitřní intencionalitě jako o jedné ze složek univerzálního pořádku kosmu. Kdy kosmos člověka je složen z tělesné stránky (*sóma*) a netělesné stránky rozumu (*logos*). Platónův obraz ideální společnosti, jako společnosti vládnoucích filosofů, je za těchto podmínek logicky jediným možným východiskem⁵⁰. Subjektivní zkušenost správného vědění přirovnává Natorp dokonce k oslepení přesilným světlem ve chvíli, kdy člověk poprvé poznává sílu vědění a život se mu silou poznání otřese v nejhlubších základech. Tímto otřesem by měl projít každý, kdo jako filosof má být ku prospěchu obci.

I umění se svým způsobem dají dle Platóna rozdělit na taková, která se vztahují k duši, jako politické umění s obory zákonodárství a soudnictví. K tělu se naopak vztahuje gymnastika a umění lékařství. Tato umění se starají o dobré zachování duše i těla. Naproti tomu stojí umění, která místo pečování o duši nebo tělo staví libost a klam, zde se má klamavým účinkem proti lékařství kuchařství, proti gymnastice kosmetika, proti zákonodárství sofistika a proti soudnictví rétorika (*Gorgias* 465 B-C).

V dialogu *Filébos* vydává Sókratés počet druhů vědění. Samotné vědění (*ἐπιστήμη*) dělí na druh výrobní (*τὸ δημιουργικόν*) a vzdělávací-vychovávací (*τὸ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν*). Nejpřesnější vědou vzdělávací a vychovávací je logicky dialektika, z teoretických pak aritmetika a geometrie.

Není dostačující ovládat jisté umění pouze z hlediska odborné znalosti, neboť opravdová *techné* si nárokuje znalost užívání rozumu, který je prozařován moudrostí,

⁴⁸ Srov.: PATOČKA, J. *Péče o duši II. OIKOYMENH*, Praha: 1999. ISBN 80-86005-91-7. Str. 75.

⁴⁹ Srov.: NATORP, P.: *Platos Ideenlehre*. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1921, 2. Aufl. Str. 47-50.

⁵⁰ Srov.: NATORP, P.: *Platos Ideenlehre*. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1921, 2. Aufl. Str. 49.

stejně tak vědomím dobra a zla a neposledně, jak praví Platónův Sókratés v *Ústavě* a *Filébovi*, je tato znalost zkoušena dialektikou. Ve *Filébovi* je vznesen nárok Prótarcha dialekticky ozřejmit svébytnost slasti, a to sjednocením výčtu mnohosti všech věcí slastných. Nelze však nalézt pro slast sjednocující ideu slasti o sobě, proto její účast na ideji dobra nemá nárok.⁵¹

Gadamer neadekvátnost slasti (Lust; *hedoné*) pro vědění, vyvozuje z nemožnosti vydat počet u slasti. Vědění a rozumění si nárokují, resp. přivlastňují předmět poznání tak, jak vy-vstává v jeho čistém bytí (Dasein). O slasti, ale nelze uvažovat jako o věci, kterou lze věděním poznat, není čistá, nemá nárok účasti na dobru.

Nade všechna umění a vědy Platón staví dialektiku; dialektické vědění (*διαλεκτική ἐπιστήμη*, *Sof.* 253a-d), filosofovi zjišťuje pravdivé vědění o idejích a schopnost pojmového uchopení, toho, co vyvstává ze své podstaty. Uchopujeme-li strukturu pojmu, rozpoznáváme jeho podstatu skrze *synagógé* a *diairesis*⁵². Nahlížíme tedy na pravou jsoucnost, v takové podobě, jež nám osvětluje rozum. Prostřednictvím *anamnésis* (*ἀνάμνησις*) dochází k rozpomenutí, pravdivé vědění se obnovuje zevnitř. Metafyzický obsah jsoucna, jako abstraktního pojmu nadřazenosti a jednoty všech rodů, spojuje všechny sloučené a rozdělené pojmy. U Platóna je *chóra* příčinou oddělení Jednoho od sebe sama a jeho rozkladu v mnohost jsoucen. Mnohost jsoucen je tedy principem *apeiron* a Jedno skládajícím principem *syndesmos*⁵³.

Zeller⁵⁴ v Platónově invenci bytí idejí pro sebe (*chórismu*),⁵⁵ spatřuje vliv pythagorejské koncepce ztotožnění ideje a čísla v účasti *μέθεξις*⁵⁶ na jsoucnu. Díky účasti

⁵¹ Srov.: GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer*. Tübingen: Mohr. Bd. 5. Griechische Philosophie. 1985. ISBN 3-16-244787-9. Str. 82.

⁵² *Diairesis*; na základě metody *diairesis* se rozlišují vyšší a nižší rody hierarchizovaných idejí. Každá idea je tedy charakterizována vyšším nebo nižším stupněm jsoucna.

⁵³ Srov.: TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*. Vyšehrad, Praha: 1970. Str. 12-13.

⁵⁴ Srov.: ZELLER, E. *Grundriss der Geschichte der griechischen philosophie*. Eduard Zeller; bearbeitet von Franz Lortzing / Leipzig - O. R. Reisland, 1914. Str. 158-164.

⁵⁵ Patočka zdůvodňuje *chórismos* jako tezi o oddělených idejích, zkušenost distance vůči reálným věcem, která nespočívá v poznání předmětném a smyslovém. Idea se tak stává předmětem vědění, popírá smyslovost. Idea se v *chórismu* jeví jako nejsoucno, popření omezení hmotného světa. Idea jako zkušenost svobody, se v ontologické diferenci vztahuje k bytí a překračuje všechna jsoucna. Srov.: PATOČKA, J. *Negativní platonismus*. Československý spisovatel, Praha: 1990. Str. 47.

⁵⁶ Gadamer v díle *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, str. 13, pojednává o *methexis* jako spolujsoucnost s něčím. Zahrnuje jak účast, tak podíl jednotlivého na obecném; na celku.

μέθεξις, vystávají v poznatelných věcech vlastnosti. Těmto věcem co do jejich vznikání a nabytí účasti jsou příčinou právě ideje, které dávají vlastnostem jména. Jednotliviny účastny na ideji velikosti se tak nazývají velikými apod. (*Parm.* 130 e) Je-li tedy něco krásné mimo krásno samo, není jiné příčiny než jejich účasti na ideji krásy, onom krásnu μετέχειν ἐκείνου τοῦ καλοῦ (*Phd.* 100 b-c).

Původ idejí Platón tedy odvozuje od Jednoho (*arché*) v protikladném postavení dvojice (*dyas*). Pythagorejské⁵⁷ dvojice protikladů: omezena - neomezena, malosti – velikosti, jednosti a mnohosti, vyjadřuje Platón v rozvrhu čísel, omezených (*peras*) a neomezených (*apeiron*). Idea, jako jednota mnoha věcí téhož rodu, ve své velikosti i malosti smyslových věcí, je příčinou dvojitosti, tak jako Jedno, idea všech idejí, je příčinou dobra v posledním účelu. Dobro, které v *Ústavě* (506 D) vztahuje k poslednímu účelu, se stává „Jedním“ ἀγαθόν ἐστιν ἓν, prazákadem jsoucna.

Špínka vyslovuje v díle *Duše a krása v dialogu Faidros* myšlenku, že cílem a úkolem dialektiky jest schopnost rozpoznat struktury nadřazených a podřazených druhů.⁵⁸ Pak tedy rétor nahlédnuvše do struktury druhů a rodů, odkrývá posluchačům vztahy mezi jednotlivými členy. Graeser⁵⁹ z jiného pohledu nazírá na Platónovo pojetí dialektiky jako na zamýšlený přesah historického Sókrata v aporetických dialozích. Platónův Sókratés nezůstává u objasnění jednotlivých pojmů, ale řadí výčet jednotlivin k jejich společnému vidu, hledá pomocí *anamnēsis* jejich ideu.

⁵⁷ Problematika vývoje kategorií v Aristotelových „*Kategoriích*“ a „*Topikách*“ odkazuje na filosofii pythagorejců, kteří uznávali celkem deset počátků (*archai*) uspořádaných do dvojic protiv (omezené a neomezené, sudé a liché, jedno a množství, pravé a levé, mužské a ženské, věc v lidu a věc v pohybu, přímé a křivé, světlo a tma, dobré a zlé, čtverec a obdélník). Srov. ARISTOTELES. *Kategorie – Organon I.* přeložil Antonín Kříž. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha: 1958. Str. 17.

⁵⁸ Srov.: ŠPÍNKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*. OIKOYMENH, Praha: 2009. Str. 182

⁵⁹ Srov.: GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, Praha: 2001. Str. 206-208.

4. Aristotelova kritika Platónovy koncepce „ideje Dobra“

Poté, co jsme vysvětlili Platónovu nauku o idejích, jakož i význam ideje Dobra pro poznání *οὐσία*, bylo by vhodné představit Aristotelovo kritické zhodnocení Platónovy nauky. Aristotelés ze Stageiry, metodik pozitivního bádání a systematick pojmové logiky, završil vědecký odkaz školy milétské a rozvinul linii sokratovsko-platónské antické filosofie. Z těchto předpokladů lze soudit, že jeho myšlení se přičí pojetí ustálených sofistických paradoxů a sofismat, které se v mnohém rozchází ze své podstaty s žitou každodenní zkušeností attického člověka. Proto praktické vědění cíleně využívané Sókratem během vyvracení názorů svých partnerů v dialogu, směřující k vědění dobra, mohlo být podle Gadamera⁶⁰ předobrazem Aristotelovy *fronésis*, ctnosti praktického vědění. Kdyby se totiž každý občan v polis pokusil poznat sám sebe a podrobil domnělé vědění skutečnému rozumovému poznání, byl by lepší nejen občan, ale i celá polis. Etický charakter individuálního dobra směřuje k obecnému dobru.

Aristotela, podobně jako Platóna zajímá otázka po tom, co jest (*οὐσία*), ne však z hlediska nazírání na ideje, ale čistě z ontologického pohledu na individuum, jednotku jež může být sama o sobě definována a sama o sobě subsistována svým trváním⁶¹. Aristotelés tudíž nevnímá charakteristiky věcí jako jednotlivá jsoucna (krása sama o sobě apod.), nezasluhují si označení *οὐσία*, protože samy patří k nějakému reálnému jsoucnu, např. prvky smyslové kvality (barva, tvar), nemají vlastní bytí. Bytí, které sdílejí, patří subjektu, ony tedy pouze náleží k subjektu. „Subjekt“ je Aristotelem označován jako „substance“, jež nese případy *akcidenty* (*Kat. I, 2; 5*). Všechny opravdové substance jsou reálné přirozenosti, uskutečňují sebe samy (*actus primus*), jsou činné (*actus secundus*) a mají trvající potencional energii (*ἐνέργεια* – skutečnost). Neboť skutečnost je existence věcí (*Met. IX, 6, 1048a-b*).

V substanci jsou zahrnuty všechny jeho akcidenty a vše, co má povahu aktu, použijeme-li Aristotelovo označení forma⁶², pak právě forma jest akt, díky němuž je

⁶⁰ Srov.: GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer*. Tübingen: Mohr. Bd. 5. Griechische Philosophie. 1985. ISBN 3-16-244787-9. Str. 96-110.

⁶¹ Srov.: GILSON, E. *Bytí a někteří filosofové*. OIKOYMENH, Praha: 1997. ISBSN 80-86005-46-1. Str. 58

⁶² Forma jakožto poznatelná a poznaná se nazývá esence. Srov. GILSON, E. *Bytí a někteří filosofové*. Str. 64.

substance výlučně to, co sama je. „Substance v jejich nejvnitřnější skutečnosti nepoznáváme, vše, co o nich víme, je, že jsou, jelikož působí, a že jsou akty.“⁶³ Aristotelés nahlíží na akty jako na „definitivní danosti“⁶⁴, reálně jsoucí, nejsou tedy nad jsoucnem jako Platónova idea Dobra.

Aristotelés staví proti ideji Dobra, dobro člověka, resp. dobro lidského jednání. Vyjadřuje se tak kriticky k Platónovu etickému nároku ztotožnění ctnosti a vědění, *areté* a *logu*. Gadamer v této souvislosti uvádí, že sebevětší touha (*orexis*) po etickém poznání člověka, ještě není zárukou vědecké přesnosti požadované v geometrii nebo počtech. Právě lidsky specifickým jednáním a činnostmi se člověk vymezuje vůči přirozenému zasazení do světa *fysis*, neboť svým etickým bytím ovlivňuje nejen přírodní zákony, ale proměňuje i svůj vztah k nim. Lze tedy určitý etický problém ustavit dle vztahu mezi etickým bytím a etickým věděním *fronésis*.

Etické vědění *fronésis*, se týká člověka, mravně jednajícího, vztahujícího se k tomu, co jest, co se ale zároveň jeví, že by mohlo být jinak, či ve svém důsledku v budoucnosti vůbec nenastat. Proto Aristotelés dává právě etické vědění do souvislosti s *fronésis* a ne s teoretickým věděním *epistémé*, které koreluje na hranici neměnnosti. Pro Aristotela se etické vědění liší jak od poznání technického, tak od teoretického. Vyjadřuje to odvážnou a originální formulací, že etické vědění je vědění-pro-sebe⁶⁵.

Gadamer v návaznosti na Aristotelovo rozlišení poukazuje na rozdíl perspektiv technického vědění, které lze naučit i časem zapomenout, ale etické vědění uplatňujeme skrze konkrétní situaci, na kterou jsme se jednou již naučili reagovat a v případě potřeby si toto etické vědomí vždy vybavíme. V etickém věděním se tedy odráží jistá forma zkušenosti, volba prostředků a cíle, ke kterému má být určité jednání směřováno.

Technická a vědecká zkušenost vychází z jasně určených daností, lidské jednání a jeho správnost je však relativní. Ani z hlediska práva nelze posuzovat lidské jednání jako možnou formu realizace teoretického vědění. Zákony, které posuzují lidské konání, chápe

⁶³ Ibid. GILSON, E. Str. 61.

⁶⁴ Ibid. GILSON, E. Str. 62.

⁶⁵ GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer*. Tübingen: Mohr. Bd. 5. Griechische Philosophie. 1985. ISBN 3-16-244787-9. Str. 98-99.

Aristotelés jako obecné, tudíž nezahrnující všechny konkrétní náležitosti případu a neodpovídající jedinému možnému řešení.

Techné vyvracení domnělých *areté* v jednotlivých odborných znalostech *τέχναι*, tedy překračuje teoretické pojetí sókratovské dialektiky zkoumající vědění dobra ve své nejvyšší podobě *μέγιστον μάθημα*. Ctnost a vědění přiřazuje Aristoteles prvnímu druhu kvalit (*poiotés*), následuje přirozená schopnost (*dynamis fysiké*) a neschopnost (*adynamia*) - např. být zdravý; nemocen, třetím druhem jest trpnost kvalit (*pathétikai poiotétes*), či citové vzruchy (*pathé*) – sladkost, hořkost, šílenost a posledním druhem kvalit je podoba (*schéma*) a tvar (*morfé*); (Kat. 7. kap. 8b)⁶⁶.

Fink poukazuje na rozdíl v podání Platónovy „vše-prostupující“ obecné ideji Dobra vůči kontrastnímu názoru jeho žáka. Aristoteles podle Finka nehledá dobro v abstraktních výšinách nepoznaného, ale v odkazu lidské přirozenosti do té míry, dokud to umožňuje blaženost duše *eudaimonia*⁶⁷ ve skutečném bytí⁶⁸. Pravda praktického lidského bytí závisí na správném porozumění tomu, co je dobré či špatné, potřebné či zbytečné. Realizace praktického konání odráží svobodu a pravdu lidského rozhodnutí. Člověk je tedy počátek (*arche*) a příčina (*aitia*) vstupování dobrého úsudku do lidského bytí a jednání.

O dobru a účelu jednání se člověk celý život radí, rozvažuje, není mu dáno dobro, které musí následovat, ale hledat ho. Člověk se zabydluje v zemi možností a rozhodnutí ohraničených horizontem budoucnosti, ale stejně tak skrývajících výsledky svého jednání. Fink překládá *Hervorbringung* jako *techné* tj. povahou schopnosti umění vynášet něco do zjevnosti. Podobně jako Heidegger⁶⁹, neshledává v umění potencionál *Herstellen*, tj. vytváření, vystavení před nás, ale ponechání možnosti ve své otevřenosti vynášet něco na zjevnost, odkrývat se nám. Fink vedle ekvivalentního pojmu pro *techné* uvádí i ekvivalent

⁶⁶ Aristoteles, *Kategorie – Organon I.* přeložil Antonín Kříž. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha: 1958. Str. 70.

⁶⁷ Překlad řeckého „*eudaimonia*“ nelze jednoduše přeložit jako štěstí, protože pojem je více spojen s dobře žitým životem v celku. Aristotelés vysvětluje *eudaimonii* jako „dobré žití a dobré „konání“, v tomto případě myslíme současně *dynamis* činnosti vzhledem k jednotlivým zdatnostem.

⁶⁸ Srov.: FINK, E., *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1970. Str. 211.

⁶⁹ Srov.: „*Hervorbringen heisst etwas als dieses oder jenes, so oder anders in das Anwesende erscheinen lassen.*“ In HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann: Frankfurt/M., 2000. ISBN 3- 465-05098-2 kt. Str. 161.

pro řecké *frónesis* (*praxis*) ve smyslu *Handeln* ve smyslu konání směřujícího k blaženosti a poslednímu účelu (*telos*).

Aristotelés ve *Velké etice*, (I, 1183 b, 25.), teoreticky sestavuje klasifikaci dober, kde nejvýše postavenými jsou dobra čestná, tudíž božská, prvotní, stojící na počátku, provázející zdatnosti, které mají praktický účel v dobrech chvályhodných, a ta v podřízeném postavení naplňují účel nabytých mohutností. Aristotelův logický systém klasifikace dober předpokládá určitý završený cíl (*teleion*), ve své podstatě nepostradatelný a konečný.

Budeme-li uvažovat východiska Aristotelových kategorií v souvislosti s dialogem *Sofisté* (262 c-d), pak reálné obsahy Platónova objektivního idealismu rozdělené do pojmů nadřazených od nejširšího výměru po kategorické soudy, implikují Aristotelovu definici výrazových forem jazyka rozdělených na izolované výrazy – slova (*aneu symplokés legomena*) a výrazy spojené ve větách- věty (*kata symplokén legomena*). Z obecně známé Aristotelovy kritiky idejí je známo, že nevysvětlují příčiny smyslově viditelných věcí. Aneb pro každou věc v její jednotě mnohostí pojmenováváme nejen její podstatu, tak i vše co ji tvoří ve své určitosti. Implikace schopnosti pohybu či změny věcí samotnými idejemi nebo idejemi jako čísla, pro Aristotela tedy nehmotnými matematickými čísly, není možná stejně tak jako uvážení schopnosti hybné příčiny bytí a vzniku věcí.

Aristotelés shledává vztah ideje k věci jako vztah pojmového uchopení věci, nejedná se však o způsob nebo příčinu toho, jak věc se děje. Obecně vychází z koncepce existence jednotlivin, které lze poznat smyslovým vnímáním a analýzou pozorovaného jevu. Aristotelova kritika ideje Dobra řeší nemožnost chápání dobra jako podstaty všeobecného a společného principu (*syndesmos*), protože by jej nemohlo obsáhnout žádné vědění. Pokud by dobro naplňovalo praktický účel každodenního jednání v životě člověka, nemohlo by abstrahovat až k absolutní nadsmyslové ideji Dobra. Aristotelés (*Et. Nic. I.*, 1096 b) dále zpochybňuje možnost chápání ideje Dobra jako jednoty idejí jednotlivých ctností, neboť idea sama o sobě nemůže obsahově pojmut jinou ideu⁷⁰. Nelze chápat dobro (*τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθόν*), jako něco společného, jako všeobecné „Jedno“.

⁷⁰ Srov.: ZELLER, E. *Grundriss der Geschichte der griechischen philosophie*. Eduard Zeller; bearbeitet von Franz Lortzing / Leipzig - O. R. Reisland, 1914. Str. 280.

Aristotelés odmítá i Platónovu myšlenku poznávání na základě již vrozených poznatků, tento způsob anamnése vyvrací argumentem, že lidská duše se rodí jako nepopsaná.

Aristotelovo „dobro pro nás“ se ze své podstaty stává předmětem politiky. Politika a etika stojí v nerozlučném spojení, neboť cíle státu by měly odrážet cíle každého jednotlivého občana (*Et. Nic. I.*, 1094 b7). Každý, kdo je politicky činný, měl by svou *dynamis* živit vlastnostmi mravně dobrými (*spúdaios*), aby se jeho povaha stala řádnou (*to éthos spúdaios*). V politické vědě jsou zahrnuty i ostatní nauky jako řečnictví, vojevůdcovství, stejně tak účel politického cíle v sobě nese nároky cílů ostatních nauk, které jsou mu podřízeny. Svrchovanost politické vědy se odráží v jejím úzkém vztahu k *logu*.

U Aristotela tato svrchovanost nabývá nároku teoretického vědění oproti praktické pravděpodobnosti. Fink zdůrazňuje Aristotelovu myšlenku lidské přirozenosti ve smyslu *Zoon Politikon*, odehrávající se v kontextu svobody, jako nedílnou složku politického utváření státu. Pak tedy stát jako (*koinonia*) je společenstvím spoluutvářejícím myšlenku dobra. Aristotelova kritika Platónovy teorie ideálního státu demonstruje absurditu *chorismem* oddělených idejí od smyslově poznatelných věcí (Sinnending)⁷¹.

Každé lidské jednání má svůj *τέλος* a nejvyšší a poslední účel *τέλειον* ve stavu nejvyšší a poslední blaženosti. Z Aristotelovy koncepce pojetí duše vegetativní, jež má části se schopností slovem se projevovat a slovo myslet, logicky vyplývá, že právě v těchto částech jsou vnímány lidské ctnosti etické a dianoetické (*ἠθικαὶ καὶ διανοητικαὶ ἀρεταί*). Mezi rozumové ctnosti řadíme dle Aristotela: moudrost, chápání a rozumnost a mezi mravní ctnosti: štědrost a uměřenost. Člověk, který tyto ctnosti v sobě rozvíjí, činí tedy lepšího nejen sebe samotného, ale i jeho výkon.

Budeme-li společně s Aristotelem uvažovat o blaženosti, jako o činnosti z hlediska ctností, pak nejvyšší blaženost je činnost rozumová, díky níž poznáváme.

Ctnosti praktického jednání jsou uskutečňovány v občanském životě a díky blaženému životu jednotlivce, bude blažený život i v celé polis. Fink v této souvislosti uvádí, že Aristotelova polis byla jakousi ideální formou společné interpretace sdíleného

⁷¹ Srov. FINK, E., *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann : Frankfurt/M., 1970. Str. 258.

světa i poznání.⁷² Z toho vyvozuje, že socializace člověka probíhá ve vztahu k lidskému vztahování ke světu jako *ens ontologicum* a *zoon politikon*⁷³. Duše nadaná rozumem je tedy ve světě vším: „*In gewisser Welt ist die Seele alles*“ (*psyche pos panta*).⁷⁴

V první, filosofické části diplomové práce, se věnujeme problematice dobra v deskripci Platónova myšlení, stejně tak jako kritickému zhodnocení Platónovy koncepce idejí Aristotelem. Platón zastával tezi o nadřazené ideji Dobra, jež zakládá všechna jsoucna v jejich pravdivosti i poznatelnosti. Oddělený svět idejí od světa smyslového je podroben kritickému zhodnocení především v Aristotelově *Metafyzice*. Aristotelské jméno pro jsoucno, je substance, která je totožná s tím, co sama je. Substance obsahuje v sobě všechny charakteristiky, případy (*akcidenty*), které nejsou nazírány jako Platónova jsoucna, ale součásti substance. Díky formě, jakožto formě daného jsoucna, je substance to, co je. Samotná substance a její danost není nadřazena ostatním jsoucnům jako v Platónově nauce o ideji Dobra. Na základě výše uvedených rozdílů v pojetí jsoucna, můžeme usuzovat o možnosti, že snad byl původní Aristotelův záměr přiblížit Platónovy ideje reálnému světu, resp. zasadit je do kontextu přirozeného, žitého světa.

V následující literární části práce se budeme zabývat dobrem a morálními ctnostmi v dílech řecké epiky. Nejdříve zhodnotíme vliv tradiční mytologie na utváření Homérových děl a dramatické tvorby doby klasické. Následně uvedeme základní rozdíly pojetí dobra v literární tradici homérské mytologie a v Platónově kritickém pohledu z hlediska filosofie.

⁷² Srov.: FINK, E. *Existenz und coexistenz Grundprobleme der menschl. Gemeinschaft*. Hrsg. Franz-A. Schwartz Würzburg 1987. ISBN 3-88497-305-5. Str. 32.

⁷³ Srov.: FINK, E. *Existenz und coexistenz Grundprobleme der menschl. Gemeinschaft*. Hrsg. Franz-A. Schwartz Würzburg 1987. ISBN 3-88497-305-5. Str. 15-16.

⁷⁴ Srov.: FINK, E. *Existenz und coexistenz Grundprobleme der menschl. Gemeinschaft*. Hrsg. Franz-A. Schwartz Würzburg 1987. ISBN 3-88497-305-5. Str. 19.

5. Mýtus a náboženská tradice

Mytologové vyvozují vznik nejstarších rodových společností a změny, které vedly k jejímu rozpadu na základě archeologických vykopávek a mýtů. Neboť právě prostřednictvím mýtů lze analyzovat proces utváření náboženských představ a jeho obměny. Obecně je uznávána teorie, že nejstarší památky dokládající vytvoření kmenového etnika obývajícího společnou oblast spadají do období třetího tisíciletí př. n. l., do tzv. Egejského světa v oblasti tehdejší Thessalie, Attiky, Peloponésu a Kyklad.

Mnozí teoretici umění a mytologové spatřují právě v objevu tzv. „*Kykladských idolů*“⁷⁵ náboženské a rituální odkazy převládajícího matriarchátu. Znáмым zastáncem původní matriarchální teorie je například i americký mytolog Robert Graves. Usuzuje, že dochované ikonograficky ztvárněné mýty na rituálních předmětech⁷⁶, jsou jasným důkazem poměrně homogenních náboženských představ o převládajícím matriarchátu v neolitické Evropě. Na základě těchto předpokladů konstatuje, že tím „homogenizujícím“ prvkem byla náboženská představa kultu „*bohyně Matky*“, nazývané též „*Velká bohyně Matka*“. Z pohledu českého vykladače řecké kultury a mytologie, Vojtěcha Zamarovského, není matriarchální teorie jasně definována ani vědecky podložena. Považuje dochované archeologické artefakty za estetické projevy tehdejší kultury. V dochovaných soškách žen se zvýrazněnými symboly ženství (*Kykladské idoly*) spatřuje spíše touhu po umělecké tvorbě, nebo ztvárnění estetického požadavku tehdejšího kultu.

Nehledě na ztotožnění či vyvrácení teorie o původním matriarchátu, je především důležité definovat dobu osídlování prvních Hellénů. Původní kmeny, tzn. obyvatelstvo

⁷⁵ Jako „*Kykladské umění*“ jsou označovány mramorové sošky nahých žen stylizované do geometrických tvarů. Pochází z 3. tisíciletí př. n. l. a jsou často označovány jako idoly „*bohyně-matky*“ či „*bohyně plodnosti*“. Často je estetické ztvárnění „*Kykladských idolů*“ chápáno jako odkaz matriarchální rodové společnosti, kde náboženská, kultovní i magická funkce patřila „*Velké Matce*“, zvané též bohyni. Srov.: ZAMAROVSKÝ, V. *Řecký zázrak*. Nakladatelství Mladá fronta, Praha: 1972. Str. 29 – 30.

⁷⁶ Rituál se původně vyvinul z dramatizace významných událostí nebo činů významných předků v rodové linii. Z rituálu pak vznikl mýtus, který opakoval všechny znaky rituálu ve formě vyprávění. Thomson vysvětluje, že mýtus byl vysvětlením rituálu i formou sdílení kolektivního nezapomenutelného zážitku. V době rozpadu rodového systému se mýtus z rituální tradice odpoutal a začal vytvářet vlastní formy. Jisté formy mýtu rodovou strukturu chtěly uchovat, proto proniknutelnost mystéria mýtu a všech tajemství bylo určeno jen pro zasvěcené. Ale i přes snahy uchovat rodovou strukturu skrze mystérium mýtu, se rody rozpadly a zachovaly se pouze společnosti mystiků, kteří jako předchůdci herců dramatu, předávali mytologické příběhy. Tyto příběhy sice pozbyly funkci tajemného mystéria, ale umožnily uchovat mýtus v jeho alespoň částečné podobě pro budoucí generace. Srov.: THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku*. Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž Karel Brus. Nakladatelství Rovnost, Praha: 1952. Str. 115.

řecké oblasti ještě před vpádem první vlny Hellénů (kmenů Iónů a Aiolů), odvozovalo svůj původ od Pelasgů⁷⁷. Thukydides (*Historiae* I. 3 – 4.) uvádí Pelasga jako největšího sjednotitele kmenů na Peloponésu. V době druhého tisíciletí př. n. l., kdy Pelasgové⁷⁸ osidlovali severní oblast Řecka, setkali zde i s prvními kmeny Achajců, kteří původně obývali jihovýchodní Balkán, postupně se ale přesunuli do Malé Asie, a až po té se přesídlili na řeckou půdu.

Dodds⁷⁹ chápe jako hlavní problém postupného osidlování řecké oblasti, které trvalo i po celé archaické období, přelidnění vzniklých městských států. Jen co se začaly vzpamatovávat z vpádů dórských nájezdníků, hned musely v sedmém století př. n. l. čelit nedostatku hospodářské půdy, který zapříčinil ekonomické a hlavně politické problémy, jež v šestém století př. n. l. vyústily v rozpad tradiční rodové společnosti a třídní válku.

Hošek, stejně jako Dodds, spatřuje v přelidnění tehdejších demokratických obcí zásadní problém, který měl však více zásadních příčin. Rozvoj městských států a sním spjatý i rozvoj výroby byl příčinou vzniku nové směnitelné hodnoty – peněz. Peníze byly poprvé použity v maloasijském pobřežním městě Lydii a svým obchodním potencionálem začaly utlačovat tradiční lidské hodnoty člověka – *areté*. Společnost se v tomto důsledku začala dělit na společnost bohatých a chudých, resp. dobrých a špatných, *agathoi* a *kakoi*. Rozdělení společnosti ještě více prohloubilo sociální a ekonomické problémy a vedení demokratických obcí hledalo řešení.

Výsledkem výše uvedených procesů byla kolonizace okolních oblastí, do kterých byli vystěhováni občané, nespokojení s tehdejším demokratickým zřízením. Správu vystěhovalců měl ve své působnosti úřad (*búlē kai démos*), který svá rozhodnutí částečně odvolával i na delfskou věštírnu, jež byla ve správě významných aristokratů. V jejich zájmu bylo podávat takové výpovědi o věštách, které proces kolonizace idealizovaly⁸⁰. Pro Hoška, bylo pozvolné upouštění od dogmatismu delfské věštby ve věci

⁷⁷ První člověk byl Pelasgos, praotec Pelasgů, kteří přišli na řecký poloostrov z Palestiny kolem 3500 př. n. l. Jménem Pelasgové byli nazýváni předhellénští obyvatelé Řecka. Po příchodu vůdce Danaa a jeho dcer přijali jméno po Danaovi (Danaové). Srov.: GRAVES, R. *The Greek Myths*. Z anglického originálu přeložil Jiří Hanuš. Československý spisovatel. Brno: 2010. Str. 24.

⁷⁸ Srov. ZAMAROVSKÝ, V. *Řecký zázrak*. Nakladatelství Mladá fronta, Praha: 1972. Str. 31.

⁷⁹ E. R. Dodds, Britský filosof a religionista, zabývající se řeckou kulturou a jejím literárním odkazem. Sleduje rozmanité aspekty řeckého sklonu k iracionalitě od Homéra až po 3. stol. po Kr., nabízí netradiční pohled na kulturu, tradičně spojovanou s vítězstvím rozumu.

⁸⁰ HOŠEK, R. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha: 2004. ISBN 80-7021-516-X. Str. 96-97.

rozhodování politických záležitostí polis, jen logickým důsledkem událostí pátého století př. n. l.

Působení rozmanitých faktorů přetvářelo podobu řecké kultury a zásadním způsobem se zasloužilo i o formování řeckého náboženství. Původ starobylých kultů i podobu náboženského systému nejvíce zachytily mýty⁸¹. Mystéria ukrytá v mýtech se stala fenoménem zkoumání mnoha filosofů, religionistů, historiků a filologů. Proto bych nyní uvedla alespoň některé z možných filosofických pohledů na problematiku mýtu, jak jej například vysvětluje Hegel z koncepce objektivního ducha společnosti, ale i hermeneutickou interpretaci Gadamera, Jaegera či Doddse.

Samotný údiv (*θαῦμα*) a fakt, že se lidé začali divit přírodním úkazům a frekvenci jejich opakování, způsobilo prvotní snahu najít odůvodnění pozorovaných dějů. Tak se dle Hegela utvářely prvopočátky mýtů. Pozorování jevů v přírodě⁸², spojování souvislostí s jejich výskytem, odvozování jejich významu, byly původní projevy působení subjektivního ducha. Často se nevysvětlitelné snové výjevy připisovaly i působení *até* nebo *mánie μανία*, jež Platón (*Epin.* 985c) interpretoval jako snové vidiny v těžké nemoci. Snová zkušenost (*oneiros*) (*ὄνειρος*) v podobě pasivního přijímání snového vnuknutí, byla vysvětlována jako vůle bohů. I chování člověka, které se výrazně vymykalo normálu, bylo také formou určité zvěsti, božského poblouznění (*até ἄτη*). Vždy se nějak předpokládalo, že nevysvětlitelné jevy mají potencionál ve vůli bohů, resp. se odvolávalo na vůli nejvyššího boha Dia jako hlavního hybatele událostí.

Aristotelés konstatoval, že poznání o bozích vzniklo ze dvou počátečních podnětů, a to předně z duševních zážitků a dále z podnětu, daného nebeskými jevy. Duševních zážitky měly božský potencionál, proto ve snech docházelo ke vzrušení duše i k věštbám. „I Homér byl stoupcem tohoto názoru, neboť on vykreslil Patrokla, jak ve stavu umírání předpovídá konec Hektorův, a Hektora, jak předvídá konec Achilleův. Proto tedy – praví,

⁸¹ Řecké mýty nelze chápat izolovaně, jejich mytologický odkaz byl inspirován i mytologickým odkazem jiných národů a kultů. Srov.: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 47.

⁸² Srov.: HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hg. Eduard Gans, Karl Hegel. Berlin: 1848. Str. 288.

se začali lidé domnívat, že existuje něco božského, co je samo o sobě podobno duši a nad všechno ostatní znalejší. ⁸³

Taková vysvětlení se stala námětem písní, básní či rituálních zařikáadel. Spojilo se tak duševní nazírání, inspirované bohem s přírodními zákony a jejich ustálením orální tradicí, vzešel mýtus. Božská vůle, ať už byla vyjádřena ve snu, či vidění, nemohla být člověkem posuzována jako dobrá či špatná, ale čistě jako bohy vyjevená a bezvýhradná. Na bohy bylo nahlíženo s patřičnou obezřetností a strachem. V mýtech zůstalo zachováno původní nazírání na bohy a utvářející se náboženské vědomí, přispěly tak k formování kolektivní paměti.

Gadamer uvádí, že právě z těchto důvodů bylo na básníky pohlíženo jako na interprety boží vůle⁸⁴. Belgický filosof a religionista M. Detienne⁸⁵ vyvozuje prapůvod básnické inspirace od *Músy*; vtělení božské síly a příčiny básníkovy rozpomenutí. O vzývání *Músy* za účelem rozpomenutí se dočteme i v dialogu *Euthydemos* (I, 275d), když Sókratés vysvětluje, že: „*I já musím, právě tak jako básníci, na začátku svého vypravování vzývat Músy a Mnemosynu, bohyni paměti.*“

Smyslem takto inspirovaných básní byla především uchovávací úloha kulturně-historické paměti. Bohy inspirovaný básník byl považován za vševědoucího věštce, v jehož vizích byly evokovány takové události, jež neměly zůstat zapomenuty. Proto se po staletí tradovala vyprávění o bozích, nesmrtelných skutcích udatných hrdinů a jejich osudech.

Hésiodos (*Theog.* 28-32) hledal v básních odkaz náboženské *alétheie*, protože *músy* se podle mýtů vždy dožadovaly privilegia říkat pravdu. Detienne podobně jako Gadamer usuzuje, že básník předával ve svých verších především mýtus a v něm skrytou paměť dané epochy, bez níž by lidé nebyli schopni rekonstruovat svou minulost. *Alétheia* byla prvotní příčinou vzývání *Múzy*, i prvotní příčinou básníkovy rozpomenutí.

Přirozeně byl každý mladý Athénan od dětství veden ke znalosti mýtů, což později v Platónově *Ústavě* kritizuje Sókratés, když vysvětluje, že se z nich vědění a rozumnosti

⁸³ ARISTOTELEŠ. *Fragm.* 10 Rosé. In: HOŠEK, R. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha: 2004. Str. 146.

⁸⁴ Srov.: GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke - Griechische Philosophie: Plato im Dialog*. Hg. Mohr Siebeck. Tübingen: 1991. ISBN-10: 3161456521. Str. 89.

⁸⁵ Srov.: DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. OIKOYMENH. Praha: 2000. ISBN 80- 7298-003 3. Str. 28.

nelze naučit. Podle Jaegera⁸⁶ byla právě výchova *paideia* nositelkou dědictví mýtů a kultury obecně, protože se v jejím odkazu odráželo duchovní bohatství starobylých kultů. Odrážely se v ní požadavky občanských ctností *areté* s prvky starých náboženství.

⁸⁶ Srov.: JAEGER, W. *Paideia*. Hg. Walter de Gruyter, Berlin: 1989. ISBN-3 11 003800 5. Str. 38-40.

5.1 Aristokratická tradice v Homérově díle, její úpadek a počátky tyranidy

Homérovy eposy *Ílias* a *Odysseia* vycházely ze stejného poetického založení jako básně před jejich vytvořením, ale sloh, původnost tématu a rozsáhlost eposů byly chápány jako vyvrcholení archaického literárního období. Hegel dokonce Homéra a jeho odkaz přirovnává k elementu, bez kterého by řecký člověk nemohl žít, stejně jako by nemohl žít bez vzduchu: „*Homer ist das Element, worin die Griechische Welt lebt, wie der Mensch in der Luft.*“⁸⁷

Homérská poezie byla podle většiny odborníků na řecké dějiny a literaturu ovlivněna dobovými nároky vládnoucí rodové aristokracie. Například Hošek z této souvislosti vyvozuje minimálně dva jasné aspekty potvrzující uvedené tvrzení. Mnozí bohové totiž byli, na základě Homérovy invence, označeni za prapředky významných aristokratických rodů. Obdobně lze vysvětlit i minimální výskyt obecně uznávaných božstev thessalských zemědělců (Dionýsos apod.), zatímco o bozích nakloněných vládnoucím rodům (aristokracii) se v eposech Homér zmiňuje v největší míře⁸⁸. Hoškova interpretace líčí Homérův záměr přiblížit obyčejnému lidu tradici, kulturu a hlavně význam nejvýznamnějších vládnoucích rodů.

Jaeger v podobné optice spatřuje stěžejní motiv utváření vyšší kultury v pozadí diferenciací vládnoucí a ovládané třídy. Homérské eposy tedy reflektovaly *areté* aristokratické společnosti, vzorce vyšší kultury a ideály uznávané v aristokratických kruzích⁸⁹. *Areté* Jaeger nespojuje přímo s duševními ctnostmi, ale s heroickou statečností, typickou odhodláním a silou zvítězit v boji.

V *Íliadě* je *Areté* statečného Achillea spojena více než s duševními hodnotami s odvahou v boji a válečnickou zdatností (*kriegerische Tüchtigkeit*). Homér vyjádřil ve svých eposech cíl a nejvyšší smysl aristokratické společnosti jeho doby, tímto cílem byla úcta (*Ehre*) – (*aidós αἰδοῦς*) , jak u lidu, tak ostatních aristokratů. Svrchovaná vážnost

⁸⁷ Srov.: HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hg. Eduard Gans, Karl Hegel. Berlin: 1848. Str. 274.

⁸⁸ Srov.: HOŠEK, R. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha: 2004. Str. 94-5.

⁸⁹ Srov.: JAEGER, W. *Paideia*. Hg. Walter de Gruyter. Berlin: 1989. ISBN-3 11 003800 5. Str. 27-29.

člověka se vyjadřovala skrze *epitheton* „vzbuzující úctu a strach“⁹⁰ αἰδοῖός τε δεινός τε (Íl. III, 172). Řecký člověk se mohl očistit prostřednictvím uctivosti (*sebas*), očišťováním (*katharsis*) či obětí (*thysia*). Pouze tak se mohl zavděčit bohům a případně dostat znovu veřejného uznání *timé timή*. Kníže musel být uctíván a jeho úctyhodnost byla měrou společenského uznání. Uznání a znovu nabytí úcty je i hlavním námětem *Íliady*. Jaeger vysvětluje, že Agamamnón potupil Achilleovu úctu a pouze Diův zásah mohl Achilleovi navrátit vědomí znovu nabytí úctyhodnosti⁹¹. Člověk v době Homérově neměl ucelenou představu o tom, co je duše. Na několika místech v *Íliadě* např. (Íl. IX, 315), je duše označena jako *thymos*, nikoliv však jako ekvivalent platónského označení části duše, ale spíše jako orgán citění⁹². Nejvyšší instance dobra nebo čistého svědomí tudíž nemohla hrát pro homérského hrdinu ještě žádnou roli. Ve shodě s Jaegerem shledává i Dodds za nejbyťostnější cíl žití homérského hrdiny úctu a veřejné uznání (*timé timή*).

V motivu *Íliady* se spojuje starobylá heroická tradice s ideály aristokracie doby Homérovy. *Odyseia* naopak měla divákovi přiblížit i možnou degradaci a zneužití vysokého postavení šlechty v podobě Penelopiných zvrhlých nápadníků. Nápadníci se neřídili pevnými pravidly, která tehdejší šlechtická společnost uznávala, znevažovali ideály i samotnou kulturu vysoké společnosti a v důsledku jejich prohřešení, byli opravdovými představiteli ideálu šlechty, (králem Odysseem a Télemachem), zabiti. Kromě válečnické zdatnosti a úcty k bohům, se za nepostradatelnou součást *areté* považovala moudrost.

Důležitou roli ve formování výchovy v Homérově době hrál princip *καλός καγαθός*⁹³. Aby nedocházelo u mladých aristokratů k mravnímu selhání skrze *hybris*, byly jim stále připomínány skutky moudrého Odyssea, staříckého Nestóra, či odvaha Priamova. Ohrožení mladého aristokrata plynulo nejčastěji ze závisti *fthonos* či nadměrného sebeuspokojování v důsledku *hybris*. Homér tedy velmi impozantním způsobem přetvořil mýtus a spojil jej s ideálem výchovy budoucích válečníků tak, aby vystihl nejdůležitější prvky jak kultury, tak náboženského kultu rozšířeného mezi aristokraty.

⁹⁰ Srov.: NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III*. 1949: Praha. Jan Laichtner. Str. 381.

⁹¹ Srov.: JAEGER, W. *Paideia*. Hg. Walter de Gruyter. Berlin: 1989. ISBN-3 11 003800 5. Str. 38.

⁹² Srov.: DODDS, E. R. *Řekové a iracionálno*. Přeložil Ondřej Prokop. Nakladatelství OIKOYMENH: Praha, 2000. ISBN 80-7298-011-4. Str. 32.

⁹³ Srov.: JAEGER, W. *Paideia*. Hg. Walter de Gruyter. Berlin: 1989. ISBN-3 11 003800 5. Str. 79.

Dle Thomsonova výkladu naopak obyčejný lid ve stejné době spíše uznával starobylé kultury. Důvod byl celkem prostý, starobylé kultury byly propojeny ve velké míře se zemědělskou magií a prostí rolníci na venkově si stále ještě pomocí rituálů přivolávali vhodné počasí pro úkony spjaté s pěstováním plodin. Starobylá rodová struktura postupně ustoupila pod vlivem rozvoje obchodu a směny novým institucím, ale rostoucí požadavek centralizace moci vyžadoval jinou organizační strukturu. O historických a kulturních souvislostech rozpadu rodové struktury pojednává předchozí kapitola.

Předává-li Homér obraz spravedlivých králů, pak je Hésiodův⁹⁴ již naplněn znepokojením s upadající tradicí rodových institucí.⁹⁵ „Hésiodovy požadavky, mohla zajistit jen nová společnost – otrokářský řád, ten jediný přinášel pořádek do anarchie umírající společnosti ztrouchnivělých, vývojem překonaných institucí.“⁹⁶ V jeho sbírce *Práce a dni* (*Erga kai hémerai*) je podán obraz venkovanů odsouzených k celoživotní bídě. Podobně jako Homér vytvořil na základě selekce tradiční víry podobu tzv. „homérského náboženství“, které zohledňovalo kulturu aristokratů, tak i Hésiodos přetvořil mýtus odpovídající kultuře rolníků.

Hésiodos byl některými svými následovníky označován jako věstec či rapsód⁹⁷, což napomohlo i rozšíření jeho básnických sbírek mezi obyčejné sedláky a rolníky. Hésiodos oproti Homérovi, ve svých epických dílech cíleně zohlednil dokonce i rozšíření významů slov⁹⁸. Pro Hésioda bylo důležité, aby si venkovský lid mohl některé skutečnosti abstraktně představit. Rozhodl se pro invenci morfologického rozšiřování kmenů slov, či částečnou obměnu významu. Thomson poznamenává, že obdobně jako Hésiodos, se k problematice porozumění venkovskému lidu staví i Solón ve svých básnických sbírkách.

⁹⁴ Hésiodos z Kýmy narozen v Aiolidě (Malá Asie), žil v Boiótii kolem 700 př. n. l. Byl rhapsódem a autorem básnických skladeb: *Původ bohů-Theogoniá*, *Práce a dni-Erga kai hémerai* i dalších spisů. Srov.: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Str. 57.

⁹⁵ Hésiodův epos *Práce a dni* líčí mytický vztah ke světu svým řazením věků v sestupném pořadí: věk zlatý, stříbrný, bronzový a železný; mezi měděný a železný věk je vsunut věk héroů, který se oproti jiným vymyká i svou přetrvávající tradicí.

⁹⁶ Srov.: HESIODOS. *Práce a dni*. Z řečtiny přeložila Dr. Julie Nováková. Předmluvu napsal Dr. Ivan Sviták. Nakladatelství Rovnost. Brno: 1950. Str. 24.

⁹⁷ Srov.: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 62. Hésiodos se zúčastnil i básnické soutěže na Amfidamantovu počest v Chalkidě a podle Pausánia ji vyhrál.

⁹⁸ Srov. THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku*. Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž a Karel Brus. Nakladatelství Rovnost. Praha. 1952. Str. 167 - 168.

Nyní je již poměrně jasné, že Hésiodova *Theogonie* neměla ani tak zaujmout svým nebyvalým zpracováním řeckých mýtů, ale povzbudit obyčejný chudý lid a přiblížit mu vzdělanost. Proto v *Theogonii* nalezneme odkazy nejen na orfický mýtus, ale i na lokální božstva známých obyčejnému lidu z různých starobylých kultů, potažmo i zemědělské magie.

Rozdíl mezi orfickým a pelagickým mýtem, kterým se inspiroval Homér, tkví v původu bohů. Tak se v *Íliadě* (XIV, 200 – 205) dozvídáme, že na hranicích Země bydlí vládkyně moře Thétis a svět obklopující Okeános, prapůvod bohů.⁹⁹ Podobně jako v mýtu Pelagickém vládnoucí bohyně moří Eurynomé a vše obtáčeující had Ofión. Ale Hésiodos popisuje mýtus o stvoření světa porušením prázdnoty – „*Chaosu*“ a vznikem třech působivých sil. První silou byl princip „lásky“ *Erós*¹⁰⁰, po něm vznikla matka „Země“ Gaia a porodila syna „Nebe“ Úrana. *Erós* pak působil na Gaiu a Úrana¹⁰¹; zrodili se tak jejich první potomci.

V orfickém mýtu o Úranovi a jeho sňatku s „bohyní Matkou“ (Gaiou) spatřuje Graves analogii historické události vpádu Helénů do severní části Řecka a z toho plynoucí střet matriarchátu a patriarchátu (1521 př. n. l.).

Dle Thomsonova¹⁰² názoru měl orfický kult v hésiodovské tradici největší vliv na prvního athénské tyrana Peistrata, který ukončil všechny negativní projevy aristokratické nadvlády. Peisistratos (561-527 př. n. l.) oficiálně podporoval orfický kult a rozšiřoval dílo Hésiodai Homéra, snažil se tímto diplomatickým krokem získat podporu rolnictva a všech výrobně důležitých složek národa.

⁹⁹ Srov. Homérský a orfický mýtus o stvoření světa. In: GRAVES, R. *The Greek Myths*. Z anglického originálu přeložil Jiří Hanuš. Československý spisovatel. Brno: 2010. Str. 24 – 25.

¹⁰⁰ Orfický mýtus byl ovlivněn mystickým učením o lásce (*Erós*). *Erós* se vylíhl z vejce „všehomíra“ bohyně „Noci“, kterou oplodnil „Vít“. *Erós* neboli *Fanes* se stal principem uvedení světa do pohybu. V orfickém mýtu byl *Fanes* stvořitelem země, oblohy, slunce a měsíce. Bohyně „Noci“ tak vládla nad celým stvořeným světem až do doby, kdy vládu převzal Úranos. Srov. GRAVES, R. *Řecké mýty* I. Str. 27. K počtě boha Erotova hovoří oslavné řeči básník Agathón v *Symposionu*, kde se mluví o *Erotovi* jako o nejdůstojnějším bohovi, který lidem pomáhá dosáhnout blaženosti a každý, koho se dotkne, se stane Básníkem.

¹⁰¹ Původ jména praotce Úrana byl ztotožňován s árijským bohem Varunou, proto hellénský lid (z náboženského hlediska Varonův lid) po příchodu do Řecka přijal boha Úrana jako praotce původních předhellénských národů.

¹⁰² Srov. THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku*. Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž a Karel Brus. Nakladatelství Rovnost: Praha. 1952. Str. 104.

V polovině šestého století před naším letopočtem se přenesl orfický¹⁰³ kult do městských struktur a změnil svůj charakter od původní zemědělské podoby. Thomson připodobňuje novou podobu orfického kultu dokonce s hnutím. Úspěch orfického¹⁰⁴ hnutí chápe jako logický i revoluční předěl. Bohatá šlechta utiskovala zbídačené zemědělce; ti však nemohli dávat přemrštěné obětní dary, které si po nich často z klamných, než náboženských praktik šlechta žádala. Proto si obyčejný lid hledal oporu v kultech starých, zprostředkovávajících naději pro zbídačený lid. Nabízela se tak určitá možnost přechodného prolomení aristokracie a pro tehdejší společnosti jediná možnost upevnění postavení výrobní vrstvy.

Orfický kult spojený s prvky Dionýsova kultu byl po smrti tyrana Peistrata (528 př. n. l.) šířen i jeho synem Hipparchem. Po Hipparchovi nazval dokonce Platón jeden ze svých dialogů. Zmiňuje se v něm o Hipparchově přínosu v oblasti vzdělanosti, hlavně pro snahu rozšířit básně prostřednictvím rapsódů během výročních athénských slavností (*Hipparch.* II, 228c). Thukydídés uvádí, že Hipparcha zabili Harmodios a Aristogeitón právě během příprav na slavnostní průvod panathénajský (*Thucydides Historiae.* I, 20).

Hérodotos události zabití Hipparcha nepřisuzuje až tak velký význam pro přítrž tyranidy Peistratovců. Naopak vyzdvihuje odpor aristokratů Alkmaiónovců a Kalliáse, kteří se zasloužili o osvobození Athén od tyranidy (*Herodoti Historiarum libri.* VII. 123). Aristokraté Alkmaiónovci se po vyhnání Peistratova posledního syna Hippiia (514 př. n. l.) chopili příležitosti oslabené tyranidy a získali opět moc.

¹⁰³ S orfickým kultem se neodmyslitelně pojí *Hymnus na Dionýsa* a s ním spojený dithyramb. Tyran Peistratos zavedl rituál městských dionýsií, který se slavil koncem března po dobu šesti dní. Během slavností se soutěžilo v dramatickém umění, a to jak v čistě v dramatickém umění, tak v dithyrambech. Dithyramb byl hymnus, zpívaný sborem chlapců nebo pěti mužských sborů, seskupených v kruhu kolem oltáře, někdy i za doprovodu flétny. Vítězný sbor si jako odměnu rozdělil býka zasvěceného Dionýsovi. Srov. THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku.* Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž a Karel Brus. Nakladatelství Rovnost: Praha. 1952. Str. 179 -181.

¹⁰⁴ Srov. THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku.* Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž a Karel Brus. Nakladatelství Rovnost: Praha. 1952. Str. 164. Dionýsův kult původně pochází z Thrákie, zde bylo středisko uctívání Dionýsa. Podobně i báseň o Orfeovi vznikla v blízkosti hory Pangaiu v Thrákii. Učení orfiků se rozšířilo v Athénách během panování tyrana Peistrata (6. stol. př. n. l.), tehdy byl uznán oficiálním náboženským kultem právě kult Dionýsův.

5.2 Kritika Homérových eposů

V Homérových básních je naznačena konečná fáze vývoje mýtu. Bozi nejen, že vypadají, ale i mnohdy jednají jako lidé a jedině, co zůstává neměnné je nesmrtelnost bohů *theos ambrotos*¹⁰⁵. Homér podává obraz bohů i s jejich slabostmi. Dokonce dopouští i prolínání světa nesmrtelných bohů se světem smrtelníků skrze zjevení *epifaneia*. Přesto bylo na Homérovy eposy nazíráno jako na nejstarší projevy božské pravdy *alétheie*.

Obecně byl básník až do konce archaické doby považován za „*mistra pravdy*“¹⁰⁶. Mytické učení předávané básníkem jako médiem, bylo ze své božské podstaty nezpochybnitelné a předávané bez nutnosti dokazovat jeho pravdivostní hodnotu. Básníci byli nadáni oduševnělou řečí (*λόγος ζῶν καὶ ἔμψυχος*), jejich psaný projev byl označován za *eidólon* (*εἰδῶλον*).

Společenské změny v pozadí politických událostí způsobily, že se začalo upouštět od tradovaného homérského náboženství. Především se o to zasloužil rozvoj rétoriky a sofistiky. Jedním z prvních kritiků Homéra byl Xenofanés z Kolofónu (6. až 5. stol. př. n. l.). Jádrem kritiky byla především Homérova interpretace božské morálky. Bohové v jeho podání vypadali a chovali se jako lidé; antropomorfní přídomek bohů a chování neodpovídající božské morálce chápal jako čistě Homérův výmysl. Xenofanovu¹⁰⁷ kritiku Homéra a Hésoida zachoval ve svých verších Sextus Empiricus (*Σέξτος Ἐμπειρικός*):

Podle Xenofana Kolofónského Homér a pak Hésiodos

*tak mnoho mluvili o nemravných činech bohů,
že kradou, cizoloží a že se navzájem podvádějí.*

(Sextus Empiricus, *Math.* I, 289)

*To všechno bohům přiřkli Homér a Hésiodos,
co u lidí je potupou a hanbou,*

¹⁰⁵ Srov.: HOŠEK, R. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha: 2004. Str. 79-80.

¹⁰⁶ Srov.: DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. OIKOYMENH. Praha: 2000. ISBN 80- 7298-003 3. Str. 9-10.

¹⁰⁷ O Xenofanově kritice Homéra se Gadamer vyjadřuje spíše jako o zpochybňování homérského kultu, který byl často mylně následovníky Homéra pochopen a tím i chybně interpretován. Srov.: GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke - Griechische Philosophie: Plato im Dialog*. Hg. Mohr Siebeck. Tübingen: 1991. ISBN-10: 3161456521. Str. 97.

že kradou, cizoloží a že se navzájem podvádějí.

(Sextus Empiricus, *Math.* IX, 193)

Simónidés z Keu (5. až 6. stol. př. n. l.) jako první básník odvrhl homérský způsob básnictví jako starou idealistickou formu tvorby a nahradil ji sofistickým vzorem muže ve vztahu k polis „*Obec dělá muže*“¹⁰⁸ Tímto obratem se z původní formy básnění inspirované bohem stala forma veršované agitace politických záměrů, naplňující pouze zdání (*doxa*) skrze nepravdivou (*pseudeis*). V básních se poprvé cíleně využívá lest (*métis*) a iluze (*apaté ἀπάτη*). Simonidés se tímto definitivně odtrhnul od homérské tradice a nadále se již věnoval básnictví ve službách sofistiky a přesvědčování *peithó* (*Soph.* 234b-c).

Kromě kritických názorů se začaly objevovat i snahy vědecky prozkoumat Homérův odkaz. Většina teoretiků srovnávací mytologie stejně jako Waldapfel¹⁰⁹ považuje za zakladatele vědeckého zkoumání mýtu Theagena z Rhégia¹¹⁰ a jeho pokračovatele Métrodóra z Lampsaku (5. stol. př. n. l.). Metodóros alegoricky vykládal Homérovy mýty na základě pozorování jevů v přírodě. Jiný výklad použil Euémeros¹¹¹, když o dvě století později vysvětluje mýty v Homérových eposech na základě přirovnání ke vzpomínkám na skutečné historické události. Takový způsob filosofické interpretace mýtů měl za úkol rozebrat výpovědi básnickových veršů a dokázat jejich pravdivostní hodnotu, kterou se kritici jako Xenofánés pokusili desinterpretovat.

Analýzy Homérových eposů se snažily nalézt jistý systém nebo klíč, jak výjevy Homérových mýtů rozumově pochopit a zabránit tak jejich zprofanování rétory.

¹⁰⁸ DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. OIKOYMENH. Praha: 2000. ISBN 80-7298-003-3. Str. 139.

¹⁰⁹ WALDAPFEL, Imre Trencsényi. *Mytologie* Z maďarského originálu přeložili: Ladislav Hradský a Arno Kraus. Nakladatelství Odeon: Praha. 1967. Srov.: str. 11.

¹¹⁰ K analýze homérských básní Thegeném z Rhégia srv. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. *O stvoření světa, o gigantech, o neměnnosti boží*. Přeložil, úvodní studii napsal a poznámkami opatřil Miroslav Šedina. OIKOYMENH: Praha. 2001. ISBN 80-7298-038-6. Str. 23. Theagenés spojoval Homérův výklad přirozenosti bohů s fyzikálním výkladem kosmických prvků a vlastností duševních stavů. Potom Apollón, Hélios a Hefaistos byli prvky ohně, Poseidón prvkem vody, prvkem rozumnosti Athéna nebo nerozumnosti Arés. Pouze skrze Dia existují všechny věci.

¹¹¹ Euémeros (3. stol. př. n. l.) chápal mýtus jako způsob uchování památky na historickou událost nebo osobnost. Srovnávací mytologie tento přístup nazývá proto euhémeristickým. Srov. WALDAPFEL, I. T. *Mytologie* str. 11 – 12. Podobně: THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku*. Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž Karel Brus. Nakladatelství Rovnost: Praha. 1952. Str. 195.

Klasickým příkladem nepochopení Homérových básní rétořem je Platónův *Ión* ve stejnojmenném dialogu. *Ión* se domněle považuje za nejlepšího znalce Homéra, aniž by dokázal vyložit smysl díla nebo porovnat s jinými interpretacemi řecké mytologie.

5.3 Kritika Homérova výkladu mýtu v Platónově díle

Úcta (*aidós*) k básníkům, především k Homérovi, jako učiteli moudrosti, byla předávána tradicí, ale prakticky hlavně výchovou a obecně péčí vynaloženou ke vzdělání *epimeleia*. Je tedy příznačné, že mladý aristokrat¹¹² Platón byl od dětství vychováván na základě homérských mýtů a měl je v náležité úctě. Na mnohých místech se v *Odysseji* praví, že pěvci jsou přímo účastni vážnosti a úcty (*Odys.* VIII, 480-482). Podobně:

*„Ženiši matere mé, již naduté pýchy jste plni,
ted' již hodujme dále a bavme se, ale ať nikdo
nekřičí – krásná je věc být přítomen pěvcově písni,
takého, jako je tento, jenž hlasem roven je bohům.“* (*Odysseia*. I. 370 – 375.)

V prvních kritikách Homérových eposů je Platón poněkud shovívavý. Dokonce v dialogu *Lysis* (214a) vyjadřuje, že uznává tradici, jež mu v dětství byla vštěpována, ale nic nectí víc než pravdu. Souvislou kritikou básnictví Platón rozvíjí v *Ústavě* (II, X). Nejznámějším Platónovým argumentem, který se logicky zakládá na jeho systematickém učení o idejích, je tvrzení, že bůh je ze své podstaty dobrý, a jako takový může být jen příčinou věcí dobrých (*Úst.* 2, 380b-c). Proto všechna Homérova líčení aktů cizoložství, bezpráví, neúcty k otci či kastrace vlastního otce, byla daleko vzdálena dobra, řádu a krásy božských bytostí, jež by se k těmto projevům lidského smilství ani snížit nemohly. Platónova představa bohů, existujících v jednotném řádu a sjednocení s Dobrem¹¹³, vylučuje spojitost s něčím nízkým, resp. lživým, klamavým a smrtelníkem vlastním (*Úst.* 2, 380d-381e). Kriticky je zhodnocena i Homérova představa o různých podobách bohů:

¹¹² Platón odvozoval svůj původ od starobylé aristokratické rodiny, jejíž kořeny sahaly až k mytickému králi Kodrovi z otcovy strany a z matčiny strany k Solónovi. Je tedy zřejmé, že rodinná tradice byla neodmyslitelně spjatá s politickým životem obce.

¹¹³ Způsob nazírání na věci skrze zkušenost prostředkovanou smyslovým vnímáním, náležejícím materiálnímu, tělesnému světu odpovídá procesům neustálé změny, vzníkání a zanikání. Oblast pravého bytí je však v oblasti duchovního světa neměnných jsoucen, tudíž i veškeré představy o bozích, spřízněných s nejvyšší ideou Dobra, se zakládají na neměnnosti a je možné se přiblížit rozumovým poznáním pouhým obrazům těchto původních božstev, idejí. Ve *Faidrovi* (248-249b) Platón v souvislosti s poznáním shledává, že rozumové nazírání pak jest vzpomínáním na ona jsoucna, která kdysi uviděla naše duše, když konala cestu spolu s bohem, když se povznesla nad ty věci, o kterých říkáme, že jsou, a pozdvihla se ke skutečnému jsoucnu. Srov.: PROKLOS. Přeložil Radek Chlup. Nakladatelství Hermann a synové: Praha. 2009. ISBN 978-80-87054-16-1. Str. 307.

*„Vždyť přece bohové taktěž všelijak mění svou tvářnost,
po našich městech když chodí v podobách cizinců různých.“ (Od. XVII, 485-486)*

Jelikož božstvo je podle Platóna neměnné, beztvaré a jednoduché nelze o něm vypovídat takové skutečnosti, jež jsou příznačné pro lidské pokolení. Rovněž vyvrací možnost, že by bohové byli zodpovědní za zlý či dobrý osud (*moira μοῖρα*) člověka. V homérském mýtu určoval úděl Zeus na základě tažení osudu ze džbánu (*pithús*) naplněného dobrým či zlým osudem (*Íl.* XXIV, 526-530). Těm, kterým Zeus určil zlý osud, nezbývalo než celý život bloudit a být opovrhován jak bohy, tak lidmi. Naproti tomu čistě dobré dary osudu byly vyhrazeny pouze bohům. Ostatní tedy snášeli svůj částečně dobrý úděl, který občas musel ustát všelijaká zklamání. Platón odůvodňuje nepravdivost tvrzením, že bohové ze své podstaty mohou nechat vzniknout jen věci dobré, nikoliv zlé (*Resp.* 379c-e).

Různorodé pojetí zla u Homéra naznačuje i bohy určený osud Péleova rodu:

*„Taktěž Péleus od bohů obdržel výtečné dary
ode dne zrození svého;
ale i jemu dal bůh též zlo.
Že totiž v paláci jeho
nemá se zrodit linie synů, dědiců vlády,
nýbrž zplodil jen jednoho syna, jenž propadl smrti
a nyní o svého otce se ve stáří nemůže starat.“ (Íl. 534-541)*

Bezesporu se Platón věnoval i podrobné kritice emocionálních výjevů bohů. Když v *Ústavě* (386b-388e) připomíná, že bohové vyličení v Homérových eposech propadají nářkům a že tyto projevy jsou v rozporu s jejich přirozeností. Má tím na mysli slzy, bědy a dokonce bolest, kterým na rozdíl od lidí nepodléhají.

„Jimi se bělostná sluj jen hemžila – nymfy pak vesměs
bušily do svých ňader, a Thetis počala nářek:
„Néréovny, mé sestry, ó poslyšte, abyste všechny
věděly poslouchající, co bolí se tají mi v prsou!
Ach, jak nešťastná jsem, já ubohá rekova matka!“ (Íl. XVIII, 50-54)

Jádrem výše uvedené kritiky bylo hlavně dokázat, že básníci a umělci, jsou až tím třetím a mnohdy klamným obrazem původních idejí. Snaží se napodobit prvotní jsoucno, aniž by měli účast na pravdě. Proto tedy Homér zná jen zdánlivě své umění, vytvářel básně tudíž bez znalosti pravdy (Úst. 10, 599a). Napodobovaná věc *mimésis* je představena skrze klam *apaté*, postrádající jakoukoliv souvislost s pravdou. Nápodoba *mimésis* má u Platóna rozměr ontologického odstupu obrazu od původní ideje, jevícího se skrze poetické umění jako *doxa*. Aristotelés v *Poetice* staví pojem *mimésis* do obecné souvislosti s uměním, aniž by poukazoval na jeho neurčitost prostřednictvím zdání¹¹⁴. V *Metafyzice* (6, 987b) vysvětluje, že Platónova invence účasti *methéxis* věcí na určité ideji, je pouze obměna pojmenování pro to, co dříve Pythagorejci nazývali napodobeninami (*mimeseis*)¹¹⁵. Často se stav iracionálního klamu, kterému básník v nejhorším případě uvěřil, přirovnával k pomatení. Básníky – napodobitele bez božského nadchnutí nazýval Platón *poietikos* (Faidr. 248d). Z toho jasně vyplývá Platónův záměr dokázat, že Homérův způsob mytologizace není v souladu s pravdivým uchopením skutečnosti, a tudíž jej nelze pokládat za muže znalého v učení o věcech božských. Spíše se vyjadřuje jako o napodobiteli pravdy, který zbloudil od pravdivého pochopení bohů. Samotné básnictví obecně chápe jako „šílenství a vytržení způsobené Múzami“ (Faidr. 245a).

Absence božského vnuknutí, tudíž i pravdy byla často připisována působení nepravé *Múzy*, bytostného opaku *Múzy* filosofie, která vládla v dokonalé obci (Úst. 2, 499d). V dokonalé obci by měli i básníci toužit *ὁπέγριαι* po vědění a dobru skrze rozumnost *ἀννδρω*. Homérské eposy nenapodobují mytologické skutečnosti tak, aby se

¹¹⁴ GADAMER, H. G. *Sammlung- Kleine Schriften*. Tübingen : Mohr. 1977. ISBN 3-16-839392-4. Str. 229.

¹¹⁵ GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke*. Tübingen : Mohr. 1993. ISBN 3-16-146159-2. Str. 34.

mohly stát vzory mravní výchovy, nebo návody pro politické uspořádání polis (Úst. 2, 378d). Platónův Sókratés naznačuje, že mýty v Homérově podání nemohou být výchovné hlavně z toho důvodu, že předpokládají určité mystické či bohy inspirované vědění, jež se mladým lidem, nezkušeným v náboženské praxi nedostává:

*„Mladý člověk není s to rozlišit, co má hlubší smysl a co ne; naopak:
kdykoli v něm v takto útlém věku zakoření nějaké názory,
nedají už se zpravidla odstranit a nahradit jinými.
A právě z tohoto důvodu bychom jistě měli dělat všechno proto,
aby ta první vyprávění, která mladí lidé uslyší,
přispívala co nejlépe k rozvoji zdatnosti“¹¹⁶. (Úst. 2, 378d-e)*

Sókratova rozmluva naznačuje, že prvotním záměrem homérského mýtu nebylo skrze svůj výchovný charakter mladé lidi vychovávat, ale mystikou vlastního textu inspirovat již lidi poučené ve zbožnosti, popř. prostřednictvím iniciačních obřadů jim zjevovat skrytý smysl básní. Podobně když rozděluje mýty na výchovné a zasvěcovací, má na mysli teoretickou posloupnost výchovy od nejnižšího stupně zaměřeného na výuku občanských zdatností až po mystické zasvěcování do posvátných tajemství určené jen úzkému kruhu lidí.

Poznání božských mystérií v mýtech inspirovaných bohy je zasvěcenci vysvětlováno na základě analogie jejich symbolického charakteru¹¹⁷. Výchovné mýty jsou naopak svou obrazností prezentovány jako všední mimetické nápodoby zobecnělých mýtů. V pochybných interpretacích následovníků Homérovy poezie se často ztrácí nejen původní

¹¹⁶ V dialogu *Tímaios* se setkáváme s myšlenkou, že před stvořením člověka existovaly božské bytosti. Stvořitelem světa je „božský řemeslník“ – *Demiurgos*, jenž vychází při stvoření z toho, že hledí na neproměnné a krásné jsoucno a takové užívá jako vzor (28a). Platon dále hovoří, že tento svět je obrazem něčeho (29b). Podle Platóna je však nad naše síly poznat jejich původ a je nutno věřit těm, kdo je vykládali již dříve, kdo jsou jejich potomci. (*Tim.* 40d,e). Uvedení bohové byli původně pověřeni k tomu, aby tvořili člověka. Člověk tedy byl složen ze smrtelné a nesmrtelné části, kdy nesmrtelná část byla nejstarší část duše – rozum, jež do lidí vkládá stvořitel všeho, co jest: *Demiurgos*. *Demiurgos* jako tvůrce je v Homérově poezii vykládán jako univerzální tvůrce Tvůrce, jehož příkazy bohové poslouchají (*Íl.* XX, 4-20). V *Tímaiovi* rodí *demiurgos*-Tvůrce mladé bohy, kterým přikazuje (41a). Ostatní smrtelné části jsou dílem bohů. Nesmrtelná duše je potom ke smrtelnému tělu připoutána (*Tim.* 44b). V dialogu *Faidros* je popsáno připoutání duše k tělu podobně jako sevření ve škebli (250c).

¹¹⁷ Srov.: Výklad k inspirovaným mýtům Radka Chlupa s. (268-273). In: PROKLOS. Přeložil Radek Chlup. Nakladatelství Hermann a synové: Praha. 2009. ISBN 978-80-87054-16-1. Str. 317.

mystický charakter, ale jak vysvětluje Sókratovými slovy Platón, dochází k mylné interpretaci božského práva v kontrastu s přirozenými zákony v polis.

Euthyfrón byl zcela přesvědčen, že právě on byl předurčen, aby vykládal boží právo. Přestože se prokáže Euthyfrónova neznalost dokonce ani samé podstaty zbožnosti *εὐσέβεια*, je o své pravdě přesvědčen a přirovnává svůj čin k homérskému mýtu o Diově pomstě vůči vlastnímu otci Kronovi; tím se chce dokonce i ospravedlnit. Kdyby byl pravým znalcem božího práva, věděl by, že jeho povinností je především ctít památku otce. Gadamer Euthyfrónův čin popisuje jako: „*Verletzung der Pietätspflicht gegen den Vater*“¹¹⁸, symbolické ranění posvátné památky otce. Sókratés Euthyfróna varuje, že není v možnostech obyčejného smrtelníka porozumět boží vůli, lze se pouze přiblížit nahlédnutím božské vůle a božského práva pomocí rozumu: „*U Héraklea, obyčejní lidé, Euthyfróne, jistě nevědí, kde je asi právo; neboť správně to provést nedovede, myslím, kdokoli nahodilý, nýbrž ten, kdo už hodně daleko pokročil v moudrosti*“ (Euth. I, 4b).

Můžeme se domnívat, že před motivem klamného výkladu boží vůle varoval ve svých verších už Homér. Hektór se na četných místech *Íliady* dostává skrze emocionální vypětí do stavu *até ἄτη*, nebo využívá ve svých proslovech k lidu schopnost přesvědčovat *peithó*:

„*Trójané, Lyčané chrabří i Dardani válečníci z blízka,
přátelé, mužové buďte a pomněte obrany rázné!
Poznávámť já, jak Kronův mi syn ve své milosti slíbil
vítězství s velkou slávou, však Danaům pohromu hroznou.*“ (Ílias, VIII. 175.)

V souvislosti s Hektórovým běsněním je ve verši (Íl. IX, 237) Homérem použit výraz *hybris*, když Odysseus spravuje Achillea o Hektórově chování a jeho posedlosti vítězstvím. Z Odysseových slov je patrné, že vnímá Hektórův projev jako vyjádření iracionálních věštek na hranici bezbožnosti.

¹¹⁸ GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke - Griechische Philosophie: Plato im Dialog*. Bd. Hg. Mohr Siebeck. Tübingen: 1991. ISBN-10: 3161456521. Str. 89. S. 112.

*„Hrdina Hektór pak velkou se nadýmá silou,
strašným způsobem zuří, pln důvěry v Kronovce Dia,
nedbaje lidí ni bohů, a divá ho posedla vzteklost.“ (Ílias, IX. 235-237)*

Motiv nesprávné interpretace a ztotožnění promluvy postavy díla jako celkového názoru autora zpochybňuje Sókratés v úvodní části dialogu *Hippias Menší* (*Hipp. Mi.* 363a – 365d). Hippias je zde představen jako znalec Homérových básní: *„Nejraději poslouchají o rodokmenech héroů a lidí, Sokrate, o zakládání měst, jak se zakládala v dávných dobách, a vůbec všechno, co se týká dávné minulosti. Ty všechny věci jsem musel kvůli nim prostudovat a důkladně se naučit.“*

Důkladnost jeho znalostí posléze definitivně zpochybní, když začne zaměňovat Achilleovu promluvu s domnělým Homérovým názorem. Sókratés raději vše uvede na správnou míru, aby nedošlo k dalším nesrovnalostem (*Hipp. Mi.*, 365c-d):

„Nuže Homéra nechme být, zvláště když je nemožné se ho zeptat, co asi myslel, když vytvořil tyto verše; avšak ty, když patrně na sebe bereš tu věc a zdá se ti, že Homér myslel to, co pravíš, odpověz společně za Homéra i sám za sebe!“

Rozpory mezi lidovou vírou a náboženskými představami Platóna inspirovaly k sepsání návrhů náboženských reforem tak, jak je předkládá v *Zákonech* (717a-738b). Hlavním argumentem bylo stanovit logický základ víry a současně jej doplnit o právní základ polis korespondující s jistou kontrolou náboženské víry. Jednalo se tedy ze strany Platóna o poměrně logické kroky k udržení morálky v polis. Důležitým prvkem obce fungující na reformovaných zákonech víry byla náboženská výchova již v raném dětském věku. Rozchází se v mnoha pohledech s homérskou tradicí, klade totiž důraz hlavně na kult Slunce, Měsíce a hvězd¹¹⁹. Návrhy kultických reforem vyjádřených v *Zákonech* přikládaly nebeským tělesům náboženský význam, který v původních starobylých kultech neměly; o původních kultických představách nebeských těles pojednává předchozí kapitola.

¹¹⁹ DODDS, E. R. *Řekové a iracionálně*. Přeložil Ondřej Prokop. Nakladatelství OIKOYMENH: Praha, 2000. ISBN 80-7298-011-4. Str. 222-223. O tradici uctívání Slunce se Platón vrací v dialogu *Symposion* (220d). O výkladu hvězd blíže *Epin.* 983e, či *Tim.* 37c.

Platónův inovativní přístup se projevil i tvrzení, že si bohy nelze koupit, šlo mu tedy o vyjádření odmítnutí tradiční oběti za přízeň bohů. Chtěl tím docílit systematizované rituální *katharse*, jež by zpřístupnila občanům poměrně ustálenou formu bohoslužby bez možnosti zneužití. Smysl návrhů reforem tradičního náboženství a kultů měl jasný záměr. Neboť Platón věřil, že ustanovené náboženské zákony by napomohly chránit společnost před aspekty z vnějšího světa, ale i uvnitř polis.

6. Kritická komparace ideologických vlivů na interpretaci Homérova odkazu

V předchozích kapitolách opírám svá tvrzení o možné alternativy propojení odborných názorů z pohledu filosofického, historického a mytologického, resp. o takové texty fundovaných autorů, které se zakládají na autentičnosti s jasným nárokem svobodného vyjádření.

Právě nárok svobodně se vyjádřit k odkazu tak významných děl jako je *Ílias* a *Odyseia*, mě přiměl k tomu, abych tuto kapitolu věnovala porovnání doprovodných textů k vydání obou eposů v českém překladu. Běžnému čtenáři či středoškolskému studentovi se do rukou dostane asi nejrozšířenější vydání Homérovy *Odyseie*¹²⁰ v překladu Otmar Vaňorného z roku 1999. Přestože se editoři zmiňují o drobných zásazích do textu v souvislosti se současnou jazykovou normou, setká se čtenář hned v úvodu s poměrně zvláštními ideologickými interpretacemi odpovídajícími spíše předchozímu vydání z roku 1967 než době deset let po „*Sametové revoluci*“.

Dočteme se tedy, že zatímco v *Íliadě* je neustále líčen boj, v *Odyseii* popis bojů zabírá jen malou část básně, dokonce, že všechen ostatní děj je líčení života v míru. Označení *Odyseie* za báseň lidovou, oslavující mír, dokresluje následující citace z úvodu:

„*Posluchači Odyseie nebyli již mocní páni na pevných hradech, nýbrž pracující lid – chudý, jako básník sám. Ani Odysseus není pyšným králem, nýbrž laskavým otcem – jak si lid krále představuje. Odysseus udělal si postel, vystavěl si člun. Otec jeho Laértés pracuje na zahradě v dělnických šatech. Řekl-li Alexandros Veliký, že Hésiodos je básník pro sedláky, Homéros pro krále, může se tento výrok týkat jen Íliady, nikoliv Odyseie. Íliada je báseň dvorská, Odyseia lidová.*“¹²¹

Tento přírůbek uvádím hlavně z toho důvodu, že pod vlivem ideologických směrnic komunistického režimu, byly v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století, uměle vkládány do jinak odborných a výtečných překladů Homéra i Hésioda takové interpretace, které měly pramálo společného s historicko-kulturním pozadím archaického Řecka, za to

¹²⁰ HOMÉROS. *Odyseia*. Přeložil Otmar Vaňorný. Praha: Nakladatelství Rezek, 1999. 545 s. ISBN 80-86027-12-0.

¹²¹ HOMÉROS. *Odyseia*. Přeložil Otmar Vaňorný. Praha: Nakladatelství Rezek, 1999. ISBN 80-86027-12-0. Str. 18-19.

však mnoho společného s ideologickou koncepcí vládnoucího režimu komunistické strany. Proto by měl učitel, využívající ke studiu výše uvedené vydání Homérovy *Odyseie*, na tyto nesrovnalosti upozornit.

Doposud byly oficiálně vydány překlady Homérových eposů založené na dvou odlišných principech. První z roku 1921 přeložil Otmar Vaňorný na základě důsledného zachování hexametru, který později přepracoval Ferdinand Stiebitz a Rudolf Mertlík. Druhý typ překladu pochází od Vladimíra Šrámků a je založen na použití volného verše, resp. rozvolnění hexametru. Šrámkův překlad *Odyseie* vyšel v roce 1940, od vydání překladu *Íliady* bylo však několikrát ustoupeno, hlavně z důvodů kritiky Šrámkova uchopení textu klasickými filology. K úplně prvnímu vydání Šrámkova překladu *Íliady*¹²² došlo až v nedávné době, v roce 2010.

¹²² HOMÉROS. *Ílias*. Přeložil Vladimír Šrámek. Praha: Academia, 2010. 588 s. ISBN 978-80-200-1839-7.

7. Dobro v klasickém řeckém dramatu

7.1 Předpoklady vzniku tragédie

Nové pojetí svobodného občana v demokratickém zřízení attické polis si vzneslo nárok na rozvoj politického řečnictví, v jehož pozadí se začaly vytvářet nejen nové formy umění v podobě tragédie a komedie, ale i zcela nový přístup celé společnosti „svobodných občanů“ k jednotlivým formám umění. Canfora spatřuje právě v této historické fázi demokratizace, možnost vzniku spoluúčasti celé společnosti svobodných občanů na umělecké tvorbě, nikoliv pouze aristokratické elity, jak bylo zvykem v podání Pindarově.¹²³

Za jeden z prvních pokusů vědecky objasnit vznik tragédie a komedie je většinou považována Aristotelova *Poetika*. Aristotelovo dílo je vysoce ceněno hlavně z hlediska původnosti, neboť měl autor k dispozici všech 250 her, které Aischylos, Sofoklés a Eurípides sepsali, oproti třiatřiceti dochovaným artefaktům.

Aristotelés popisuje vznik tragédie a komedie chronologicky od samotného vzniku básnictví až po dithyramb, předchůdce tragédie. Původně si tedy lidé díky schopnosti napodobování rytmů v přírodě mohli sdělovat události, které se již staly a vstoupily v platnost a na základě těchto předpokladů, Aristotelés spatřoval ve verších původní druhy rytmů. Samotnou látku básní rozdělil na dvě obsahové kategorie, kdy hrdinské a krásné činy byly námětem hymnů a chvalozpěvů, naopak špatné jednání lidí lehkovážných bylo zvětšeno v hanlivých básních (*Poet.* IV. 1448). Podobné rozdělení uplatňuje i v tradici následovníků Homérova díla. Někteří básníci měli navázat komedií na Homérovu jambickou (*iambizon*) skladbu *Margítés*, popisující v ději i směšné události. Druhá skupina básníků se však inspirovala dithyrambickým rozměrem verše, z něhož se postupně vytvořila tragédie. Epická poezie v příměru s tragédií zobrazovala ušlechtilé hrdiny a jejich činy, ale byla o mnoho delší, používala stále stejný verš a dějový charakter odpovídal spíše vypravování (1449b, V.).

¹²³ CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 119.

Canfora v Aristotelově odkazu na výchozí bod tragédie dodává, že se nejspíše jednalo o sborovou skladbu v improvizovaném dramatickém podání tzv. „*koryfaiû*“ (vůdce sboru), těsně spjatou s kultem boha Dionýsa¹²⁴.

Aristotelés odvozoval původ jambického verše od původního tetrametrického rozměru satyrských oslavných písní. Tetrametrický verš se nejlépe hodil ke krátkým zpívaným veršům. S přibývajícím délkou písní se tetrametr zdál nevhodný a vznikl z něj, i pro mluvu vhodnější, verš jambický (1449a, V.). Aristotelovo poukázání více na spojitost s prvky satyrského dramatu, než se satyrským dramatem samým o sobě, vysvětluje Canfora na základě původu termínu „tragédie“ z označení satyrského „zpěvu kozlů“ neboli (*tragón ódê*).

Stejný názor zastával i Waldapfel¹²⁵, popisující satyry jako: „kozonohé, ale i jinak kozlům podobné vybájené bytosti.“ Během dionýských slavností se v písních připomínala utrpení Dionýsova, mýtus o jeho matce Semele i původ ničivé síly Dionýsových rozpoutaných vášní. Zavedení tragédií v rámci soutěží se datuje do doby vlády tyrana Peisistrata, a to roku 535 př. n. l. Pád tyranidy však neznamenal i konec tragédie a divadla obecně, ba naopak, právě demokracie přispěla k největšímu rozmachu divadelního umění. Canfora dokonce shledává, že v poměru s ostatními řeckými městy, mělo právě kulturní působení (5. stol. př. n. l.) největší vliv na athénské obyvatelstvo¹²⁶.

Tragédie zprostředkovávala vážný a ucelený děj, s určitým rozsahem a různými systémy veršů. Canfora uvádí čtyři hlavní stavební prvky tragédie s ohledem na Aischylovy inovace výstavby dramatu, a to: *prolog* (část před nástupem sboru), *parodos* (zpěv nastupujícího sboru), sborové písně *stasima* nebo více výstupů mezi dvěma *stasimy* – *epeisodia*. S Aristotelovým dělením se shoduje, doplníme-li *kommos* jako společný zpěv všech účinkujících na jevišti.

Podle Aristotela (*Poetika*, 1449b) bylo cílem tragédie u diváka vzbudit pocit ztotožnění se s hrdinou a následné očištění pomocí soucitu a děsu, tedy pomocí *katarze*.

¹²⁴ Srov.: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 119-120.

¹²⁵ Srov.: WALDAPFEL, Imre Trencsényi. *Mytologie* Z maďarského originálu přeložili: Ladislav Hradský a Arno Kraus. Nakladatelství Odeon: Praha. 1967. Str. 234.

¹²⁶ Srov.: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Str. 124.

Diváku tedy bylo prostřednictvím tragédie zprostředkováno nejen vysvětlení mýtu, ale i pocit aktuálnosti a možnost ponaučení se pro dobrý život v obci.

7.2. Aischylos z Elusíny¹²⁷ (525 -456 př. n. l.)

V Aischylově dramatické tvorbě se propojuje vliv mýtů a homérské tradice, ale neméně důležité jsou aspekty politické, resp. aspekty odrážející tzv. „proathénskou“ propagandu tehdejší demokracie v rámci kleisthenových reforem. Dle Canfory politické smýšlení nejvíce odráží Aischylova tragédie *Persai* (*Peršané*). Aristotelés zdůrazňuje, že právě Aischylos zvýšil počet herců na dva, a tudíž zmenšil úlohu sboru (*Poet.* 1449, IV.) Třetí herec, kterého zavedl Sofoklés, vystupuje v posledních čtyřech Aischylových hrách, tj. trilogii *Oresteí*¹²⁸ a *Upoutaném Prométheovi*.

Na rozdíl od zpracování Sofoklea a Eurípida, kde třetí herec hovoří se zbylými dvěma herci, Aischylos nezapojuje do scén vzájemný rozhovor¹²⁹. Mluvené slovo se stalo hlavní složkou Aischylových *epeisodií*, zdůraznil se tak význam dialogu a tragédie získala zcela nový dynamičtější rozměr.

Aspekty dobra, jak v konání smrtelníků, tak v interpretaci božské vůle, jsem se rozhodla analogicky zkoumat v Aischylově trilogii *Oresteia* (*Agamemnón*, *Choéforoi*, *Eumenides*) a jediném dochovaném dílu tetralogie o Prométheovi: *Upoutaný Prométheus*.

Gadamer se věnoval problematice interpretace mýtu o Prométheovi¹³⁰ v kapitole „*Prometheus und die Tragödie der Kultur*“¹³¹ (Prométheus a tragédie kultury). Uvádí, že v Aischylově v básnickém ztvárnění mýtu o Prométheovi se odráží celkové pochopení lidské

¹²⁷ „Born at Eleusis, near Athens, of a noble family.“ In: *The Oxford Companion to Classical Literature* (edited by M. C. Howatson, Oxford University Press Oxford 1995. 3. Capt. ISBN 0 – 19 – 866121-5. Str. 346.

¹²⁸ Aischylova trilogie *Oresteia*, čili tragédie *Agamemnon*, *Choéforoi*, *Eumenidy*. Překlad Hynek Mejsnar. Ve vlastním nakladatelství H. Mejsnara. Tábor: 1883. 159 s.

¹²⁹ Srov.: THOMSON, G. Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku. Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž a Karel Brus. Nakladatelství Rovnost: Praha. 1952. Str. 187.

¹³⁰ V mýtu o Prométheovi a jeho bratru Epimétheovi, je vyličen úkol podělit všechna smrtelná stvoření určitými vlastnostmi a schopnostmi. Epimétheus však opatřil vlastnostmi všechna stvoření kromě člověka a skoro všechny vlastnosti a schopnosti vyplýval, proto Prométheus ukradl Hefaistovi řemeslnou obratnost a schopnost zacházet s ohněm a Athéně moudrost. Podělil tak člověka o vlastnosti, díky kterým se naučil mluvit, stavět domy, opatrovat si potravu, ale hlavně začal věřit v bohy (*eusebeia*) a uctívat je. Prométhea za jeho činy stihl posléze trest. Umění lidského soužití však lidem dáno původně nebylo. Proto musel Zeus lidem poslat Herma, aby je podělil o poctivost, spravedlnost a počestnost. V dialogu *Protágoras* je popsán mýtus o Prométheovi v souvislosti s vytvořením lidské pospolitosti bez schopnosti politického umění, proto Zeus musel zakročit a přinést lidem stud a spravedlnost, aby na obou ctnostech měli lidé účast. Srov. WALDAPFEL, I. T. *Mytologie*. Z maďarského originálu přeložili: Ladislav Hradský a Arno Kraus. Nakladatelství Odeon: Praha. 1967. Srov. str. 74.

¹³¹ Srov. GADAMER, Hans-Georg: *Gesammelte Werke* / Hans-Georg Gadamer. Tübingen: Mohr. Bd. 9. Ästhetik und Poetik. 1993. ISBN 3-16-146065-0. Str. 150 – 161.

kultury¹³². Gadamer uvádí rozdíly v novém tragickém zpracování Aischylově a v nejstarší verzi mýtu Hésiodovy *Theogonie*. Hésiodos v *Theogonii* předkládá ucelený systém kultických vypravování o původu bohů (*mythische Genealogie der Göttergeschlechter*). Dále hovoří o Hésiodově záměru podat ucelený systém teogonie, odpovídající rozrůstajícímu se vlivu religiózního uctívání Dia (*Dieser Vorganag theologischer Systembildung ist gleichbedeutend mit dem Aufsteigen der Zeusreligion. G.W. 9., 153.*) Na základě této myšlenky, Gadamer odhaluje v Hésidově podání Prométheovy zkázy jasný doklad toho, že Zeus prohlédne všechny podvodné skutky¹³³ a příkoří; odkazuje tedy na motiv obdivuhodné Diovy moudrosti a svrchované vlády nad všemi bohy.

Rozdíl mezi Aischylovým a Hésiodovým zpracování vidí i Eliade¹³⁴, a to nejvíce v konfliktu Dia a Prométhea. Hésiodos smýšlí o Prométheovu trestu jako o oprávněném, protože se dopustil zla, když se vzepřel vůli nejvyššího boha a dokonce jej ve své zaslepenosti a lstivosti oklamal. Aischylos naopak odsuzuje bohy, kteří se nechovají zrovna ctnostně a způsob jejich vlády je spíše tyranský než demokratický. Soucítí s Prométheem, neodsuzuje jej, ba stává se pro něj vzorem svobodného občana athénské polis. Prométheus v soucitu s lidmi raději podstoupí utrpení i strast, než aby nechal lidské pokolení podle Diově vůle zhynout.

Gadamer v pojednání o „Obrazu otce v řeckém myšlení“ – (*Das Vaterbild im griechischen Denken*)¹³⁵ porovnává Hésiodovo básnické zpracování olympského mocenského a právního uspořádání s možným podobenstvím s ustanovením moci Urána nad Gaiou. V dědičně předávaném následovnictví v linii Urána – Krona a Dia, vidí Gadamer zárodek konfliktu otce, kterému je předurčeno svrhnutí vlády právě vlastním

¹³² Srov.: Die Studie des „Prometheus-Mythos“ begnügt sich damit: wie sich in ihrer dichterischen Darszellung des Mythos das Selbstbewusstsein der menschlichen Kultur spiegelt. Pozn.: překlad autora. In: GADAMER, Hans-Georg: *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer*. Tübingen: Mohr. Bd. 9. Ästhetik und Poetik. 1993. ISBN 3-16-146065-0. Str. 151

¹³³ Po mytologické stránce čerpá Aischylos z Hésioda, srov. (*Theog.* 507): Prométheus chtěl oklamat Dia tím, že mu dal volit mezi v tuk obalenými kostmi dobytčete a masem, potaženým zvířecím žaludkem. Zeus se dal ošálit a vybral si kosti, ale zato vzal lidem oheň. Prometheus se provinil i podruhé a vrátil tento dar člověku, za to potrestán upoutáním na Kavkazu, kde mu orel vyžíral stěle se obnovující játra. Lidstvo stihla také Diova zloba, dal totiž Hefaistovi úkol, aby utvořil z hlíny a vody krásnou pannu Pandoru, poslal ji se zavřenou skříňkou bratru Prométhea Epimetheovi. Otevřením nádoby se rozšířilo po světě všeliké zlo, neboť z cenného obsahu zůstala uvnitř jen naděje, že bude jednou lépe. Prometheus sám byl posléze osvobozen Diovým synem Herakleem.

¹³⁴ Srov.: ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. OIKOYMENH: Praha. 1995.

¹³⁵ Srov.: GADAMER, Hans-Georg: *Kleine Schriften*. – Tübingen: Mohr. 4. Variationen. 1977. ISBN 3-16-839392-4. Str. 34.

synem (Gad., *Kleine Schrift*. IV. 34). Canfora v prvku svrhnutí vlády otce vlastním synem, vidí základní rozdíl mezi mýtem a Aischylovým novotářským zpracováním.

Aischylos představuje Prométhea jako „nositele tajemství“¹³⁶, kterému matka Themis svěřila tajemství o nenarozeném synovi, který by mohl být mocnější než Zeus a svrhnout jeho vládu. Zeus ke konci tragédie vyšle Herma, aby vyzvěděl, která z bohyň má porodit syna, který jej zbaví vlády na Olympu. Marně Hermés po Prométheovi žádá detaily a s nepořízenou se vrací na Olymp. Rozčilený Zeus poslal na Prométheovu skálu blesk, který se i s Prométheem zřítil do hluboké propasti. Canforův přírůbek odkazuje na báji o Achilleovi a událostem, které předcházeli jeho narození.

Aischylos dal mýtu novou podobu, Prométheův osud ve světle tragédie světa kultury, neboli - jaké následky má pro lidstvo krádež ohně.¹³⁷ Prométheus je v Aischylově podání vyličen jako lidumil, odsouzený a pronásledovaný „Silou“ a „Násilím“ vykonavatelkami Diovy pomsty, za Prometheovu slabost pro lidi. Naproti tomu Zeus nebere na smrtelníky žádný ohled (Aisch. *Prom.* 225) a chce celé lidské pokolení zničit (Aisch. *Prom.* 230 – 235). Prométheus dal lidem nejen dovednost naučit se řemeslům *technai*, ale postupně i schopnost používat při praktické činnosti rozum (*logos*). Gadamer však není přesvědčen o tvrzení, že v Aischylově podání bylo umění lidí ovládat oheň (*Kunstgeist mit dem Feuer*) - (ἐντεχνος σοφία σὺν πυρί) určující pro utváření kultury, ale určujícím prvkem měla být právě naděje (*Hoffnung*). Jen naděje v budoucnost lidského života může utvářet smysl kultury a nacházet sílu čelit osudu, který je řízen bohy.

Prométheus, se ve svém konečném rozhodnutí nepodrobí Diově vůli, je sice díky tomu zatracen, ale právě v tomto okamžiku je vyjádřena individuální vůle a svobodné rozhodnutí, zbavené všech okovů Diovy tyranidy. Prométheův osud, ač neurčen libé budoucnosti, stal se Aischylovi ideálem svobodného athénskému občana.

136 Srov.: CANFORA, L. Dějiny řecké literatury. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 157 – 158.

137 Srov. GADAMER, Hans-Georg: *Gesammelte Werke* / Hans-Georg Gadamer. Tübingen: Mohr. Bd. 9. Ästhetik und Poetik. 1993. ISBN 3-16-146065-0. Str. 154.

7. 2.1 Agamemnón

Aischylův záměr zapojit do tradičního mýtu o Agamemnónovi náměty inspirované aktuálním děním, potažmo politickými spory a reformami, týkajícími se vymezení pravomocí areopagu (507 př. n. l.), měl divákům především zdůraznit především politický a etický význam reformy. Aischylos tedy spojil mýtus Orestovy matkovraždy s literární konstrukcí založení areopagu, ctihodného zasedání rady soudců posuzujícího hrdelní zločiny (*Eum.* 697-699). V této souvislosti se matkovražda stala symbolem nejzávažnějšího zločinu, který soudí areopag, nedotknutelná autorita soudu¹³⁸. Aischylos se tímto příměrem snažil zharmonizovat zavedení reformy týkající se omezení působnosti areopagu v procesu idealizování demokracie.

Canfora uvádí, že Aischylova tragédie neodráží pouze jeho zájem o aktuální politiku, ale řeší i problém přechodu od rodového práva k závaznému ustanovení zákonů obce. Tato myšlenková linie se zrcadlí hlavně v Orestově zločinu. Orestés, nejen že přerušuje vazbu na svou matku, ale i konečný soud již neposuzuje zločin z hlediska starého rodového práva, ale dle Athénou zřízeného *búleutérion dikastón*, analogií areopagu ustanovujícího zákony obce.

Za prvotní příčinu Oresteovy tragédie je považován zločin Atrea, otce Agamemnóna a Meneláa, Oresteova praotce. Atreova roztržka s bratrem Thyestem ve svém důsledku zavinila krvavou mstu na Thyestových synech. Druhý zásadní prvek tragiky celého příběhu je Klytaimnéstřina pomsta za obětování Ífígenie. Síla Agamemnónem zničeného pouta mezi matkou a dcerou donutí Klytaimnéstru připravit svého chotě o život. Pouze Orestés, veden příkazem Apolóna smí pomstít vraždu otce, aby byl v závěru tragédie areopagem z matkovraždy očištěn.

První část Aischylovy trilogie vysvětluje příčiny a důsledky tragického jednání a osudu jednotlivých postav v pozadí historicko-kulturních analogií. Thomson v Aischylově tragédii spatřuje kontextuální spojitost s původními starobylými kultury s principy utvářející se demokracie. Na původní matriarchální nadvládu a její pád, podle Thomsona¹³⁹, upomíná v *Agamemnónovi* (*Ag.* 10-11) Klytaimnéstřina odplata za obětování Ífígenie, v jejímž důsledku si jí sice podaří prosadit své zájmy, záhy ji však o život připraví syn Orestés a

¹³⁸ Srov.: Canfora, L. *Dějiny řecké literatury*. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 149.

¹³⁹ Srov.: THOMSON, G. *Aischylos a Athény*. Str. 153.

nastolí znovu patriachální řád. Thomsonovo tvrzení lze spojit s Klytaimnéstřinou vůlí dostát svým cílům. Klytaimnéstra je líčena jako silná žena s vůlí muže, která neví co je jemnost: „*Takto mi vládne srdce ženy, která smýšlí jako muž.*“ (Ag.11). V jejích snech však spatřuje sbor starců pouze emocionální vytržení z útrap (*ponos*), trýzně a samoty, ona se ale nenechá nikým zastavit a důvěřuje svým snům. Spánek a sny totiž byly ve starobylých kultech chápány jako božské entity - děti božské „Noci“ (Hésiodos, *Theogonie* 211), proto jim byl připisován transcendentní význam.

Klytaimnéstřiny sny a jejich výklad je často přirovnáván v kontrastu s věšteckým nadáním Kassandřiným. Kassandřina vidění mají zcela jiný - dlouhodobější charakter než Klytaimnéstřina snová vnuknutí. Věštecké umění bylo v náboženské tradici spjato s kosmickým božským řádem. Věštec byl chápán jako médium interpretující boží vůli, jež nikdy ve svých viděních ani náznakem neskrývalo vlastní zájem nebo skrytá přání.

V případě Klytaimnéstry se jednalo pouze o krátkodobé vnuknutí obrazů hořících pochodní (Ag. 281) jako analogii zničení Tróje. Naopak Cassandra byla považována za pravdomluvnou věstkyni alespoň do doby, než zpochybnila důvěru ve své poznání *pistis*¹⁴⁰. Vztah *pistis*, inspirovaným božím smyslem a média interpretujícího tuto vůli se zakládalo vždy na důvěře, pravdě (*ἀληθεία*) a spravedlnosti (*δίκαια*). Proto zbavil Apollón Kassandru o moc přesvědčování (*peithó*) ostatních o svých věštbách (Ag. 1208). Důsledkem toho byly její vize chápány pouze jako planá slova beze smyslu: „Nikoho jsem po tom provinění o ničem nepřesvědčila.“ (Ag. 1212).

Celým dějem se prolíná nárok spravedlnosti *diké*. Sbor vnáší do děje výzvu, aby že žádná krevní msta neušla spravedlnosti. Klytaimnéstřin hrůzný čin - vražda krále a zajatkyň Kassandry, byl důsledkem vášně a hlavně myšlenek na krevní mstu. Aischylos přisuzuje vraždu krále přímo Klytaimnéstře, Aigisthos sice měl také důvody zabít Agamemnóna, ale pomsta za obětování vlastního dítěte musela být vykonána pouze rukou matky.

¹⁴⁰ *Pistis* (Arist. *Polit.* VI.) - jeden z posledních způsobů poznání, nejnižší, který si už nezaslouží ani název poznání. Odlišuje se tedy od novozákonního označení *pistis*, tj. toho, co proroci nazývají porozuměním a poznáním, srov. (Mt 13,51). Srov.: Tresmontant, C. Bible a antická tradice. Vyšehrad: 1970. Praha. Str. 122.

*„Mně hrozíš vyhnanstvím a kletbou občanů
a nenávisť lidu, proti tomu tam
jsi neměl nic, když s lehkým srdcem šel
a jako jehně, má-li kdo dost stád,
své dítě obětoval, mého žití plod,
by thráckých větrů sílu zažehnal.
Snad toho měl jsi z vlasti hnáti spíš,
by pykal za svůj čin! Proč vůči mně
jsi neúprosný soudce? Řeknu ti:
jen hroz! Jsem připravena hrozbu oplatit.
Jsme tedy nepřáteli. Když mě přemůžeš,
pak poroučej. Když jinak určí bůh,
ty naučíš se pozdě rozvaze.“ (Ag. 1412-1424)¹⁴¹*

Thomson v postavě Aigisthově vidí slabocha, který se na úkor Atreova rodu chopil vlády, aniž by se o ni zasloužil. Právě toto vyjádření chápe jako analogii Aischylova smýšlení a zavržení athénské *tyrannis*¹⁴². Homér Aigisthea líčí jako pasivního lenocha: „žil v zákoutí Arga a hověl si“, vyjadřuje se o něm i v souvislosti se sváděním Klytaimnéstry v době královny nepřítomnosti (*Od.* III, 260).

Doposud jsem uvedla souvislosti tragédie *Agamemnón* s teoretickými interpretacemi amerického mytologa a filologa G. Thomsona, a literárního historika L. Canfory. Přístupy obou autorů k Aischylovu odkazu se vzájemně nevylučují, spíše se jejich interpretace vzhledem k historickému kontextu odpovídají. Kde však lze nalézt markantní interpretační rozdíly, a to nejen v dílčích, ale i hlavních motivech, je v díle americké filosofky a spisovatelky C. Nussbaumové „*Křehkost dobra*“. Zhodnotila jsem, že je více než zajímavé poukázat na jednotlivé rozdíly v díle Nussbaumové v kontrastu

¹⁴¹ Podobně: AESCHYLUS. *The Oresteia. Agamemnon, Choephoroe, Eumenides*. Translator: George Thomson. Everyman (United Kingdom), 2004. ISBN-13: 9781857152609.

¹⁴² Srov.: THOMSON, G. Aischylos a Athény. Str. 275-6.

s psychologickou teorií S. D. Sullivanové, jež se zabývala Aischylovými i Sofokleovými tragédiemi z hlediska analýzy duševních procesů.

Sullivanová rozlišuje v Aischylově díle rozdílné názvy pro aktivní část duše, a to z hlediska intelektuálního, emocionálního, volutárního a morálního charakteru. Jednotlivé stavy duševních pochodů myslí rozdělil dle jejich distinktivního zaměření. *Frén* a *noos* jsou spojeny s myšlením, *thumos*, *kardia kear* a *étor* převážně s emocemi¹⁴³.

Sullivanová na základě těchto souvislostí představuje *frén*, jako sídlo inteligence, do spojitosti s racionálním uvažováním Agamemnóna, hlavně během intelektuálních myšlenkových pochodů souvisejících s plánováním a rozhodováním. Obecně rozumnost, rozumná mysl *frenes* (sg. *frén*), podněcuje rozumné myšlení (*froneó*, *fronésis*). Starci se o Klytaimnéstřiných snech a vidinách¹⁴⁴ vyjadřují jako o „*spícím frénu*“, tj. chybějícím logu (Ag. 275 – 277). Po obětování Ífigenie jsou Klytaimnéstřiny myšlenkové pochody spojovány s *hybris*, opakem rozumnosti *sófrosyné*.

S inteligibilní složkou duše *frén* je vždy spojován Zeus¹⁴⁵ i jeho jednání pojící se slovesy *phronéo* a *sophronéo*; nejvíce znatelné v hymnu na Dia (Ag. 175-181).

„Ale každý, kdo ochotně vykřikuje
vítězné písně na počest Dia,
přesně se trefí do rozumnosti.“ (Ag. 173-175)

Nussbaumová uvádí zcela odlišné stanovisko. Aischylos se podle ní snažil vyjádřit praktickou nutnost rozhodování reflektující střet zájmů na úrovni povinností a závazku morálního charakteru. Nussbaumová uvádí příměr ke Kantově právní teorii povinnosti a závazků, vyjadřující nemyslitelnost střetu povinnosti a závazku (*obligationes non colliduntur*). V případě výskytu dvou závazků, kdy jeden z nich je neadekvátní, aby zavazoval k povinnosti (*rationes obligandi non obligantes*), stává se závazkem, který

¹⁴³ Sullivanová str. 14 – 33. *frén* uvádí ve spojitosti s plánováním, rozumovým jednáním už Homér, např. když Télemachus plánuje svou výpravu do pylu a Sparty (Odys. VIII. 273). Spojení *frénu* se vzpomínkou je např. vyjádřeno v Élektřině rozpomínce na Oréstea. Jasně spojení intelektuálního *frénu* vyplývá z řeči Pallas Athény, když se rozhoduje ustavit radu soudců, posuzujících rozumem a zákony Orestův čin (Eum. 490-518).

¹⁴⁴ O Klytaimnéstřiných vidinách nelze usuzovat jako o věšteckých schopnostech, v kterých by figuroval bůh (*en-theoi*). Darem věšteckým byla obdařena Kassandra (Choef. 1205).

¹⁴⁵ „Nejvyšší“ (*hypatos*) je ustálený Diův přídomek (Hom. Il. VIII. 22).

nenabývá povinnosti, tudíž se řídíme tím závazkem, který nás povínuje jednat určitým způsobem. Proto musel Agamemnón poslechnout věštbu a obětovat dceru, závazek ochrany dcery ustoupil božské vůli. Sbor sice obviňuje Agamemnóna za hrůzný čin, posléze však usoudí, že nesplnění požadavku oběti, by mohlo být pro vojsko zničující.

*„Prosila, volala otce a dívčí svůj věk
připomínala marně.
Ti, kteří toužili po válce, nedbali.
Otec sám kázal, dokončiv modlitbu,
otrokům, aby sevřeli pevně děvče jak ovečku ztichlou,
zahalenou,
sklonili panenskou šíji, pozdvihli na oltář,
a aby nemohla proklínat vlastní svůj rod,
umlčeli i ústa, ta dívčí ústa,
násilným roubíkem do němoty.“*

Ve vyjádření Agamemnónovy volby obětovat dceru, spatřuje Nussbaumová narozdíl od Sullivanové, ovládnutí vášní a strachu z možné válečné porážky, než racionality rozumu. Dále konstatuje, že Aischylova myšlenka poznat sebe sama skrze rozumové poznání, byla v tragédii vyjádřena prostřednictvím utrpení [*pathei mathos*; *pathos* (utrpení) a *mathos* (poznání, poučení)]. Nussbaumová hodnotí Agamemnónův stav jako stav sebeklamu člověka, který obětuje dceru, nepřipouští si však tragiku situace a hledá rozřešení u Dia¹⁴⁶. V této souvislosti odkazuje na Sartrovu myšlenku ponaučení se skrze tragickou zkušenost. Kdy prostřednictvím zakoušení svízelných situací člověk dospěje k mravnímu ponaučení a individuálně si dokáže nastavit etické zásady, dle nichž by se měl řídit.

Zcela jiný pohled na problematiku vrhá Kantův etický prvek nejvyšší zavazující autority. Řecký člověk považoval náboženský závazek vůči bohům jako bytostně nejdůležitější, tudíž jednání proti božské autoritě bylo nemyslitelné. Agamemnónův čin

¹⁴⁶Srov.: NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. OIKOYMENH, Praha: 2003. ISBN:8072980890. Str. 136-138.

nelze chápat jako bezbožnost, protože byl v souladu s tím, co Kalchantovým (*Ag.* 200-205) prostřednictvím žádala bohyně Artemis. Teprve odmítnutí Artemidina požadavku by znamenalo bezbožné jednání.

7. 2.2 Choéforoi, Eumenides

Motiv prolítí krve příslušníka rodiny byl podle řeckého práva hodnocen jako nejtěžší hřích. Sbor odsuzuje Klytaimnéstru za její provinění (*hamartia*) a varuje, že ona ani nikdo jiný neunikne spravedlnosti. Spravedlivou odplatu za smrt otce (*Choef.* 6-8) může zjednat pouze Orestés, který má na příkaz boha Apollóna usmrtit svou matku. Orestés měl stále na paměti Apollónovu přísahu, ale matčiny lítostivé prosby jej na okamžik před aktem vraždy znejistily. Pylades však Oresta včas napomenul, že musí dbát božského příslibu a pomstu vykonat, nehledě na city ani lítost.

„Kam podějí se Foiba věštby ostatní?

Kam výroky božské věrné přísahy?

Bud' nepřitelem spíše každý nežli bůh.“ (*Choef.* 887-889)

V Thomsonově hypotéze se v souvislosti s vraždou Klytaimnéstry dočteme o zajímavé psychologické proměně Élektřina charakteru. Konstatuje, že Élektrá raději žila ve stínu své matky a snažila si udržet co největší čistotu duše (*Choef.* 138-9), aby se nestala po matčině vzoru stejně hříšnou vražedkyní. S návratem Orestea se však její charakter mění, zaujímá díky bratrovi aktivní přístup k rozhodování a nakonec přiznává, že dokáže být stejně krutou vražedkyní jako její matka (*Choef.* 475). Thomson z těchto poznatků vyvodil domněnku o Aischylově záměru vyjádřit souvislost mezi charakterovou přeměnou povahy člověka v závislosti na jeho okolí.

Pozadí dobových událostí vystihl Aischylos v připodobnění sporu Erínyí s Apollónem, jenž Orestovi zvěstoval Diovu vůli (*Choef.* 7-8). Thomson v této souvislosti přirovnává Diovu nadvládu nad Erínyemi s nadřazeným postavením státní moci nad starobylými právy kmenové společnosti. Spor analogicky znázorňuje rozdíl mezi zákony posuzujícími vraždu ve staré kmenové společnosti a nově ustanovenými zákony vlády

demokratické aristokracie¹⁴⁷. Podobně usuzuje i Canfora, když hovoří o myšlenkové linii díla, jež řeší problém přechodu od starého rodového práva k prosazování práva obce¹⁴⁸. Aischylův závěr řešení konfliktu skončí harmonickým smířením Erínyí a Apollóna, nikoliv násilným podrobením si staré kmenové společnosti. Podle Thomsona se v tomto dilematu odráží Orestův osud. Orestés putuje do Athén, kde se odvolává jejich patronce, aby rozhodla soud s Erínyemi. Athéna překvapivě nerozsoudí vraždu sama, ale povolává radu soudců (*búleutérion dikastón*).

„Poněvadž už byl zde u mne přednesen váš spor,
já předložím jej soudcům hrdelním,
jež pod přísahou z obce vyberu,
vy opatřete si zatím důkazy
a svědky, pomoc přísěžnou své při!“ (Eum. 460-465)

Athénino rozhodnutí předurčí zřízení soudu – *aeropagu*, pozdějšího symbolu demokratického řádu. Odčinění otcovraždy bylo v souladu s ustanovením syna jako na záruky dědičné posloupnosti, Orestés tedy zachoval pro pozdější zákony tradici uctívání otce jako nejvyšší autority rodiny. Tato symbolika je vyjádřena vynesením rozsudku nad Orestem, který je tak očištěn a zbaven viny:

„Muž tento viny zproštěn v soudě hrdelném,
neb roven jest si počet znaků kamenných.“ (Eum. 722-723).

Thomson konstatuje, že u Aischyla nezůstává dodržena hésiodovská dualita dobra, tj. (vůle bohů) a zla v podobě hrozících Erínyí¹⁴⁹, služebnic nejvyššího soudce mrtvých. Neboť se z Athéniny vůle nakonec Erínye změní v příznivé Eumenidy a stanou se

¹⁴⁷ Srov. THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku*. Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž Karel Brus. Nakladatelství Rovnost: Praha. 1952. Str. 288.

¹⁴⁸ Srov.: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 156.

¹⁴⁹ Erínyje, tj. “zuřivé Lítice”, lat. Furie, chodící v temnu a tvrdé mající srdce” (Hom. *Il.* IX.572). Homér o Erínyích píše jako o “strašlivých bohyních kletby a pomsty, mající blízko k Moirám (Hom. *Il.* IX.587). V třetí části trilogie jsou nazvány “Eumenidami”, tj. “příznivě smýšlejícími”, “laskavými” bohyněmi.

uctíványi bohýněi v přízni Diově (*Eum.* 986). Marcel Detienne, belgický filosof a religionista, nepoukazuje na žádnou spojitost zla s Erínyemi, ať už v příměru dobra a zla dle hésiodovské či homérské tradice. Vnímá Erínye jako bohýně, které nepostihuje zapomnění, tudíž díky jejich neporušitelné paměti nezůstala žádná nespravedlnost bez potrestání. Označuje Erínye jako pravdomluvné vykonavatelky spravedlnosti¹⁵⁰ (*Ag.* 155).

Dle Canfory¹⁵¹ je v Aischylově přepracování attické báje patrné, že Athénou ustavený soud (*aeropag*), analogicky v tragédii nahrazující soud bohů, neztratil na významu ani v nově zřízených demokratických institucích.

¹⁵⁰ Srov.: DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. OIKOYMENH. Praha: 2000. ISBN 80- 7298-003 3. Str. 75. Erínye "S dobrou pamětí" srv. (*Eum.* 383).

¹⁵¹ Srov.: CANFORA, L.. *Dějiny řecké literatury*. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 148.

7.3. Sofoklés

Podobně jako v Aischylových tragédiích lze i u Sofoklea¹⁵² nalézt stejné rozdělení myslí na *frén*, *nous*, *thumos*, *kardia*, *kear* a *psyché*. Přičemž převažující termín u obou autorů je označení pro inteligibilní část duše – *frén*. Když Sullivanová píše o motivu rozhodování, rozsudku nebo volby, má na mysli právě inteligibilní část duše – *frén*. A to hned v několika zásadních okamžicích. Motiv naděje ve spravedlnost se odráží například v pasáži, kdy chorus předpovídá mstu za smrt Agamemnóna a odvolává se přitom na vidění, které zří v nitru duše (*El.* 1522-1536). V českém překladu od Ferdinanda Stiebitze se dočteme:

„A vidění, jež v nitru zřím,
se nebude už dlouho vznášet ve výši.“ (*El.* 1527-9)

Sullivanová tato „vidění“ interpretuje spíše jako sny inspirované frénem.

„So that the dream of my phrenes,
hanging in suspense,
does not still wait for a long time.“¹⁵³

Její evidence psychologického hlediska se odráží v jeho překladu *ὄνειρος* jako snu inspirovaného *frénem*. V tomto snu se odráží naděje v příchod mstitele (Orestea) a spravedlnosti. V Stiebitzově překladu se dočteme o víře sboru žen (choru) v příchod Orestea, když se sbor dozví o Klytáimnéstřině snu věštícím očekávaný příchod dítěte - mstitele:

¹⁵² Sofoklés (497-406 př. n. l.), z dému Kolónos, tragický básník, zastával za vlády Perikleia, přesněji v období (443-441 př. n. l.) významné politické funkce. Byl jedním ze správců kellenotamiů, předsedou společné délsko-attické pokladny spolku. Do tohoto spolku byli vybíráni pouze radikální demokraté. Byl i jedním ze stratégů, který se postavil na stranu Perikleia při povstání na ostrově Samu. Srov.: CANFORA, L.. *Dějiny řecké literatury*. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 163-165.

¹⁵³ SULLIVAN, S. D. *Sophocles' Use of Psychological Terminology: Old and new*. Published January 1st 1999 by McGill-Queen's University Press. ISBN 088629343X (ISBN 13: 9780886293437). Str. 16.

*„Diké, pomstu věštící,
už přijde, v rukou spravedlivé vítězství,
už přijde na ně, dítě, přijde zakrátko!
V mé srdce vešla důvěra,
když jsem slyšela právě
o tom sladkozvučném snu.“ (Él. 527-532)*

Stiebitz k Sofoklovu textu nepřistupuje z psychologizujícího hlediska, ale z hlediska filologického rozboru klasického textu. Ať už bude sen nebo přímo niterné vidění inspirací věštby o spravedlivém soudu, je důležité, že v obou interpretacích je obsažena naděje ἐλπίδες.

U Aischyla je Élektrá vylíčena jako nevinná dívka, která se v moci rodové kletby změní v myšlenkách ve stejně hříšnou jako matka. V Sofoklově podání však Élektrá přes odpor matky a Aigistha prosazuje svou vůli již od začátku tragédie, nepřestává hrozit vrahům a zvěstuje naději v Orestův návrat. Nepoddá se ani naléhání sestry Chrysothemidy, která ji zapřísahá, aby se chovala rozumně, tj. probudila *frén* a poslechla své pány. Jen víra v bratrův návrat držela Élektru při životě. Sofoklés na rozdíl od Aischyla, nechává Élektře poznat bratrovu totožnost až po té, co dorazí posel se lživou zprávou o Orestově smrti (Él. 1351) V závěru tragédie Élektrá napomáhá Orestovi a Pyladovi k dokončení krevní msty za otce Agamemnóna (Él. 1650).

7. 3. 1 Král Oidipús

Známá slova nadepsaná na chrámu delfské věštírny: „Poznej *sebe sama*.“, jakoby předurčovala nejen jedinou možnost Oidipova vykoupení, ale celý jeho tragický osud. Věštba otcovraždy a svatby Oidipa s vlastní matkou se naplnila i přes snahu zabránit hroznému osudu Oidipa i celých Théb. Příznačná symbolika marné snahy smrtelných lidí vyhnout se vlastnímu osudu určeným bohy, provází hlavní stasimata tragédie.

Canfora rozděluje hlavní dění tragédie do třech stasimat¹⁵⁴. V prvním je hlavní dějovou složkou nárok na otevřené poznání věštby – poznání nadřazenosti božského rozumu, avšak nikoli chápaného jako slepé přijímání mylně vyložených hypotéz bez ověření. Druhé navazuje obviněním tyрана, jež překročil hranice a prospěšnost obci ve vlastním strachu z pravdivého poznání.

Sbor vykresluje situaci tím, že se nejprve staví na stranu dobrého panovníka, který chce jen dobro pro svůj lid, s dalšími peripetemi děje však sbor zaujímá zcela jiné stanovisko a líčí Oidipovu proměnu v tyрана. Konečně poslední stasimon odhaluje tragické příčiny a důsledky Iokastina rozhodnutí a Oidipova naplněného osudu. Canfora odmítá četné snahy identifikace postavy Oidipa s Perikleem, a to hlavně z důvodu, že dosud nebylo možné jasně určit, zda tragédie byla předvedena před, nebo po Periklově smrti. Neboť ani jedna z variant dobového určení odhadovaného v souvislosti s předvedením hry, by nemohla být za předpokladu uvedení myšleného motivu srovnání Periklea s Oidipovým tyranským chováním přípustná.

Oidipovo rouhavé obviňování Teirésia a vydírání korintského posla souvisí dle Thomsona s tyranským smýšlením a chtíčem udržet si moc nad lidem, který slepě důvěřuje králi, vyhýbajícímu se svému osudu. Další souvislost uvádí v příměru zmateného vyvracování faktů o Láiově vraždě za účelem oddálení tragické pravdy, s motivem bezradnosti v lidských myslích. Tuto bezradnost vyvolala přeměna společenského řádu, který měl nastolit svobodu a rovnost, ale stal se jejím popřením¹⁵⁵.

Canfora se k této problematice vyjadřuje ze stanoviska méně radikálního. Sofoklés podle něj přispěl svým básnickým géniem k formování lidských hodnot za Periklovy vlády. Jeho představa ideálu občana snášejícího utrpení i porážku ve prospěch soudržnosti celé společnosti, pouze podporovala důvěru jak v přirozené, tak psané zákony obce. O tom svědčí i vliv, který Sofoklés měl během období největší Perikleovy vlády. Zastával funkci předsedy ve shromáždění správců společné pokladny attického spolku a později se stal i jedním ze stratégů, kteří se stavěli za Periklea během povstání na ostrově Samu¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Srov.: CANFORA, L.. *Dějiny řecké literatury*. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009. Str. 170.

¹⁵⁵ Srov.: THOMSON, G. Aischylos a Athény. Str. 373.

¹⁵⁶ Srov.: CANFORA, L.. *Dějiny řecké literatury*. Str. 163.

Canfora uvádí pasáž z díla Ióna z Chiu, kde se o Sofokleovi mluví jako o ani dosti znalém, ani výkonném ve veřejné činnosti, za to však zastávajícího svou funkci jako každý jiný příslušník vyšších společenských vrstev (*chréstoi*). Bylo by tedy unáhlené v Sofokleových verších hledat významnou kritiku Perikleovy demokracie.

V tragédii o králi Oidipovi je vznesen nárok na přijetí vlastního osudu, přestože je krutý a zničující. Oidipův osud nelze vyměřit jako protiváhu prozření, lze však usoudit, že bez utrpení by byl „neprozřel“. „Vždyť kdyby mě nemělo čekat strašlivé utrpení, nikdy bych nebyl zachráněn před smrtí“ (*Oid.*1457).

Než dospěl k poznání pravdy o svém původu, těšil se lásce a obdivu poddaných. Zásadní zlom nastává když Oidipús čelí úkolu zbavit lid morové pohromy (*Oid.* 31-38). Zároveň musí vypátrat i pravdu o své minulosti, z níž později pramení zdroj neklidu, zloby a neschopnosti řešit jakýkoliv problém v míru. Podezřívá v posedlosti věštce Teiresia (*Oid.* 362), udává Kreónta jako vraha, nehledí na nepodloženost svých závěrů. Všechny tyto projevy svědčí více o tyranském způsobu vlády a ukládání trestů, než o mírumilovné vládě krále Théb. Oidipovo zpochybňování proroctví (*Oid.* 1203) vygraduje až v podezírání samotných bohů. Tato provinění vůči nejvyšším božským zákonům lze považovat za důkaz Oidipovy hříšnosti. Iokastě jsou dokonce obavy z proroctví a hrozícího incestu k smíchu (*Oid.* 1210).

Pastýř ve své pravdě ke konci tragédie vyjeví Oidipovi jeho původ (*Oid.* 1400). Oidipús se teprve na základě tohoto tvrzení objevuje v roli toho, kdo pochopil svou vinu provinění a přijal definitivní trest. Spravedlnost mu dopřál Kreón nikoliv v podobě usmrcení, ale vyhnání do míst, kde byl nalezen jako nemluvně, aby se jeho životní kruh uzavřel. (*Oid.* 1812-1813).

Tím, že se Oidipús snažil uniknout proroctví, způsobil pouze postupné odkládání všech tragických souvislostí, které se mu staly osudnými. Jako vyhnanec do Théb přišel a stejně byl po jeho odsouzení vyhnán. Kosmický řád určoval ve starém Řecku sled událostí i náhody a osudů (*tyché*), samotnou strukturu světa vůbec. Bylo tedy pošetilé myslet si, že se nad osudem dá vyzrát, nebo dokonce proroctví znevažovat. Iokastě se nejvíce provinila ve snaze zachovat si dosavadní způsob života, opovážila se znevážit výklad věštby i rady Teiresia. V celé dramaturgii děje se odehrává střet individuálních osudů, náhody (*tyché*) s mýtem, který zpřítomňuje kosmický řád. Oidipús, jak tvrdí, je dítětem štěstěny:

*„Však zvu-li já se děckem Tyché,
té dobrodějky, já cti nepozbudu!
Tot' pravá matka má! A měsíce,
mí bratři, průvodcové kroků mých,
ti malým učinili mě i velkým.“ (Oid. 1301-1307)*

Oidipova řeč, postrádající přítomnost pravdy, vycházela z podráždění, které způsobilo odkrytí nepravdy o svém rodu. Přestože se odvolává na *tyché*, neunikne nakonec ani otcovraždě ani sňatku s matkou. Jediná možnost Oidipova vykoupení spočívala v individuální volbě trpět za své hříchy. Opravdové prozření v Oidipově slepotě mu umožnilo až uvědomění si sebe samého, pravdivé nazírání na vše, co vykonal, způsobil a konečně i z toho plynoucí jistota.

Patočka v oidipovském mýtu spatřuje pravý význam věštby. Věštba je v Sofokleově zpracování vyjádření jasnosti o tom, co skutečně jest, jak se věci ukazují. Však to, jak se věci ukazují, nenáleží vědění lidí, ale bohů. Oidipús nařkne neprávem Teiresia, protože nemá vědění o božském výkladu věštby. Oidipús zbloudí a skrze osud musí být potrestán. Patočka chápe Oidipův případ jako zbloudění, protože jasnost je doménou pouze bohů.¹⁵⁷ Oidipús zbloudil hned několikrát.

Nejjasněji je zbloudění evidentní v otcovraždě, svatbě s vlastní matkou, nelze však opomenout i mylnou interpretaci božského vnuknutí když osvobodil Théby od netvora Sfínx, neboť bohové vnukli Oidipovi vědění pouze pro tuto chvíli, ale Oidipús si jej přivlastňoval i nadále.

¹⁵⁷ Srov.: PATOČKA, J. Péče o duši II. OIKOYMENH, Praha: 1999. Str. 197-198.

7.4. Eurípídés

Z Eurípidových¹⁵⁸ tragédií jsem pro analýzu stěžejních aspektů ctností, resp. dobra, zvolila drama *Elektra*. Stejně jako Aischylos a Sofoklés použil i Eurípídés¹⁵⁹ mýtus, avšak upravil jej tak, aby se v tragédii odrážela aktuálnost nejen politické krize demokratického zřízení, ale i celé demokratické společnosti. Stěžejním prvkem jeho kritiky bylo negativní zhodnocení samotného života v demokratické obci. Na rozdíl od Sofoklea, dával svou nespokojenost najevo pouze prostřednictvím své tvorby, neúčastnil se veřejného dění, ba z něho byl dokonce vyloučen. Odmítnutí ze strany obce pramenilo hlavně z Eurípidovy kritiky rodinných vztahů v obci; hlavně postavení žen a otroků, i celé sociální stratifikace bohaté elity.

Canfora často poukazuje na dochované Aristofanovy kritické výroky vůči Eurípidovi, díky nimž se paradoxně dozvídáme mnohé nejen o Eurípidovi samotném, ale i o tom, jaké názory na něj panovaly v básnických kruzích i v celé polis¹⁶⁰.

Eurípídés neuznával některé ustavené hodnoty Athénanů, co víc dokonce je ve svých dílech podrobil kritickému zhodnocení. Otevřeně ve svých dílech dával najevo nesouhlas s postavením člověka v otroctví, poukazoval na nesmyslnost některých zákonů. Podobně jako Sókratés vinil z nevědomosti (*amathia* ἀμαθία) prospěcháře elitářských tříd, kteří zastávali mocenské funkce, aniž by měli adekvátní znalost. Celkové znechucení nad společenskou situací se poměrně radikálně odráží na přepracování tematiky mýtu o *Elektře*.

Klytaimnéstra i Aigisthos jsou v tragédii vyličeni jako hříšní a lstiví vládci, žijící si v přepychu bohaté kořisti, pro kterou padlo mnoho Řeků. Lze tedy chápat jejich přepychový život jako analogii bohatých demokratů, spravujících zákony a celé Athény tak, aby co nejdéle byly udrženy demokratické výsady na úkor otrocké práce.

¹⁵⁸ Eurípídés, 480-406 př. n. l., tragický básník, jenž napsal 92 her. Zemřel v nedožitých osmdesáti letech v Makedonii, na dvoře krále Archeláa, pro nějž sepsal i dramata oslavující jeho rod. Srov.: Canfora, L. Dějiny řecké literatury. Str. 186.

¹⁵⁹ Eurípídés se po celý život zabýval studiem literární činnosti. Stýkal se, se sofisty, ale i Sókratem. Sofistika na Eurípida působila ve velké míře, a to hlavně svými gnozeologickými otázkami, ale i teoretickými otázkami společenského charakteru. Kritika politických institucí, náboženství, morálních představ a představ Eurípida ve velké míře inspirovaly. Jeho dílo bylo ovlivněno nastupujícím racionalismem a individualismem, který vrcholil v helénismu.

¹⁶⁰ CANFORA, L. dějiny řecké literatury. Str. 193.

Aby Eurípídés co možná nejsrozumitelněji divákům přiblížil, že i v chudém rolníkovi, či otroku je možné poznat modrého a ctnostného člověka, vyjádřil paternalistický vztah mezi pánem a otrokem poněkud idealizovaným způsobem. Ten nalezneme např. v Élektřině sňatku s mykénským rolníkem, který aniž by byl hoden jejímu postavení, stal se na Aigisthův nátlak jejím chotěm. Élektrá však necítí k rolníkovi zášť či opovržení, ale váží si jej za moudrost, uměřenost a statečnost (Él. 70). Zcela nově se setkáváme s Élektrou jako postavou, která přijímá svůj osud, těžce pracuje a žije v otrockých podmínkách (Él. 75). Snad bylo Eurípídivým záměrem přiblížit divákům osud otrokyně, zbavené své důstojnosti a potupně se lopotící ve špíně a chudobě.

Eurípídés vkládá Élektře do úst chválu na svého muže, shledává svého chotě moudrým a dobrým, přestože je obyčejný chudý rolník (Él. 279). O zdatnosti dobrého člověka, nehledě na to, zda je svobodný občan, nebo otrok se dozvídáme i z Orestových úst po té, co mu Élektrá vyloží všechny křivdy, které na í spáchali matka a Aigisthos.

*„Tak tento muž, jenž v Argu bezvýznamný je
a nemůže se vzácným rodem honosit,
byl shledán šlechticem, ač k lidu přísluší.
Zda zmoudříte, když plní lichých předsudků
ted' tápete a chcete lidi hodnotit
dle jednání a šlechtu vnitřní hodnotou?
Jen takovíto dobře obce spravují
i domy, avšak lidí, kterým chybí duch,
jsou sochy pro náměstí. V boji nestojí
muž silných paží pevněji, než kdo slabý je –
to v povaze a v udatnosti záleží.
Vždyť i chudý hostitel
je více nežli boháč, je-li ochotný.“ (406-421)*

Eurípídés analogicky vyjadřuje myšlenku pro společnost jeho doby absolutně neakceptovatelnou, vždyť nebylo přípustné srovnávat otroky se svobodnými občany, natož

zastávat se o jejich práva. Právě tyto Eurípidovy spekulace nad postavením otroků a zrovnoprávnění lidských hodnot kritizuje Aristofanés v komedii *Žáby* (v. 949).

Eurípídés zcela mistrně a inovativně líčí postavy tragédie vystavené vnitřním duševním pochodům. Individuální zlo se objevuje ve zcela novém světle, nikoliv jako důsledek nepřejících nadpřirozených sil, ale jako důsledek bytostně niterných pohnutek. Všechny vnitřní pohnutky jsou ukryty v *thymu*. Zde je patrný zásadní rozdíl mezi tradicí předávanou Aischylem a Eurípidem. Aischylos i Sofoklés označují jako *frén*, tu část duše, jež se podílí na rozhodování, nehledě na důsledek. Eurípídés v *Médeie* (1078-1080) již zapojuje *thymos* jako negativní označení takového duševního procesu, kdy není přítomen ani rozum ani lítost v jednání, je zdrojem nejhoršího lidského jednání.

Eurípidovo dílo¹⁶¹ přináší nový pohled na nedostatky uspořádání lidského života, zákony, vnímání světa obecně, snaží se ve svých dramatech vznést nárok po lidské přirozenosti. Sofoklés ve svých tragédiích vštěpoval hodnoty nejvyšší úrovně uznávané v polis, zamýšlel se nad zákony a díky tomu ovlivňoval veřejné mínění. U Eurípida se setkáváme s novým názorem na osobnost, na její autonomii, vůli a individualitu. Způsob jakým Eurípídés vypovídá o svých postavách, je invencí vnitřního duševního a myšlenkového světa člověka, vystavěl metodu psychologizování postav a ukázal mytologické postavy ve světle každodennosti reálných problémů a situací. Eurípídés ve svých dramatech řeší konkrétní společenské situace, nedrží se mytologických předloh, ale ukazuje, jak doopravdy se věci dějí a lidé jednají.

Eurípides naopak poukazoval na tabuizovaná témata, přemýšlel o přirozených zákonech a zákonech psaných a snažil se dokázat, že mají nedostatky a je potřeba je přizpůsobit individuálním případům.

¹⁶¹ Řecká dramata. Přeložil Vladimír Šrámek a Ferdinand Stiebitz. Mladá fronta, Praha: 1976.

8. Závěr

Než Platón postavil *logos* v poměru ke *jsoucnu* v celku proti tradičnímu chápání mýtu, byla náboženská tradice hlavním kritériem společenského chování. V něm se odrážela nejen tradice, náboženství, kultura, ale i morální ctnosti a obecné nazírání na svět. Na problematiku dobra, jemuž je věnována nejobsáhlejší část práce, lze nahlížet původně z náboženského – mytologického, později literárního a filosofického hlediska.

Samotná práce reflektuje všechna zmíněná hlediska a podává komplexnější pohled na problematiku dobra. Náboženská tradice v době Homérově vnímá dobro v lidském jednání jinak než pozdější literární formy přepracovávající mýtus dle nároků historicko-kulturního pozadí. Tragédie Aischyla, Sofoklea vnímají problematiku lidských osudů více v souladu s názory své doby než Eurípídés, jenž kriticky vystupuje proti tabuizovaným tématům a psychologicky působí skrze promluvy svých postav na diváky.

Proměna vztahu občana v poměru k *polis* přináší i průlomový zlom v chápání tradice a mýtu, jež vnáší historický a hlavně Platónův Sókratés, jenž obrací pozornost na jedince poznávajícího a tázajícího se, probouzejícího se z nevědomosti a zaslepenosti. Samotná idea dobra *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* je Platónem povznesena na něco až transcendentálně odlišného od všech jiných idejí. Je zakládajícím elementem ostatních idejí, jak v jejich poznatelnosti, tak *jsoucnosti* a samotná idea dobra je pro svou jedinečnost nejvyšší naukou (*μέγιστον μάθημα*).

Aristotelés ve své kritice platónské ideje Dobra, staví do opozice dobro člověka, resp. dobro lidského jednání. Vyjadřuje se tak kriticky k Platónovu etickému nároku ztotožnění ctnosti a vědění, *areté* a *logu*, neboť praktické lidské bytí závisí na správném porozumění tomu, co je dobré či špatné, potřebné či zbytečné a realizace praktického konání tak odráží svobodu a pravdu lidského rozhodnutí.

Smyslem práce bylo vystihnout nejdůležitější okamžiky vývoje morálních lidských ctností, resp. dobra pro člověka, ale i obecně v klasické řecké literatuře a filosofii. V odkazu řecké tragédie zas podat takový výklad, jenž přiblíží morální jednání postav a jejich pohnutky, související s dobovým kulturním vývojem. Na základě četné doplňující literatury jsou v práci jednotlivé myšlenky podloženy i různými hledisky fundovaných autorů, kteří se problematice ve svých dílech věnovali, nebo její záměr uvedené názory

rozvíjí. Cílem práce bylo vyložit stěžejní myšlenky a zhodnotit vývoj vnímání dobra a lidských ctností.

9. Seznam použité literatury

- AISCHYLOS. *Oresteia: Agamemnon, Choéforoi, Eumenidy*. Překlad Hynek Mejsnar. Ve vlastním nakladatelství H. Mejsnara. Tábor: 1883.
- AISCHYLOS. Sofoklés, Eurípidés. Mladá fronta, Praha: 1976.
- AISCHYLOS. *Oresteia*. Přeložil V. Šrámek. Praha, Toužimský a Moravec 1946.
- Peršané*. Přeložil V. Šrámek. Praha, Orbis 1954.
- Prometheus*. Přeložil F. Stiebitz. Praha, Orbis 1969.
- Sedm proti Thébám*. Přeložil F. Loukotka. Praha, A. Wiesner 1900.
- AESCHYLUS. *The Oresteia. Agamemnon, Choephoroe, Eumenides*. Translator: George Thomson. Everyman (United Kingdom), 2004. ISBN-13: 9781857152609.
- ARISTOTELES, *Fyzika*, přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Petr Rezek, Praha 1996.
- ARISTOTELES, *O nebi*, in: *O nebi, O vzniku a zániku*, přeložil a poznámkami opatřil Miloslav Okál, Pravda, Bratislava 1985.
- ARISTOTELES, *Topiky*, přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Academia, Praha 1975.
- ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Rezek, Praha: 2010.
- ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Rezek, Praha: 2009.
- ARISTOTELES. *Poetika*. Rezek, Praha: 1999.
- ARISTOTELES. *Metafyzika*, Praha: 2008.
- ARISTOFANES. *Jezdci. Žáby*. Přeložil F. Stiebitz. Praha: 1940.
- CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Vydalo nakladatelství KLP. Praha: 2009.
- DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. OIKOYMENH. Praha: 2000.
- DODDS, E. R. *Řekové a iracionálno*. Přeložil Ondřej Prokop. Nakladatelství OIKOYMENH: Praha, 2000.
- ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Oikúmené: Praha. 1995.
- Encyklopedie antiky. Zpracoval autorský kolektiv za vedení L. Svobody. Praha, Academia 1973.

- FINK, E., *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann : Frankfurt/M., 1970.
- FINK, E. *Existenz und coexistenz Grundprobleme der menschl. Gemeinschaft*. Hrsg. Franz-A. Schwartz Würzburg 1987.
- GADAMER, Hans-Georg: *Kleine Schriften*. – Tübingen: Mohr. 4. Variationen. 1977. ISBN 3-16-839392-4.
- GADAMER, H.G. *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer*. Tübingen : Mohr. Bd. 5. Griechische Philosophie. 1985. ISBN 3-16-244787-9.
- GADAMER, H.G. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: Oikumené, 1994.
- GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- GRAVES, R. *The Greek Myths*. Z anglického originálu přeložil Jiří Hanuš. Československý spisovatel. Brno: 2010.
- GILSON, E. H. *Bytí a někteří filosofové*. OIKOYMENH, Praha: 1997.
- GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období*, přel. W. Röd, OIKOYMENH, Praha 2000.
- HERODOTOS: *Dějiny*. Přeložil J. Šonka. Praha, Odeon 1972.
- HESIODOS: *Práce a dni*. Přeložila J. Nováková. Brno, Rovnost 1950.
- Zrození bohů*. Přeložila J. Nováková. Praha, Odeon 1976.
- HOMEROS: *Ilias*. Přeložil O. Vaňorný. Praha, J. Leichter 1942.
- Odysseia*. Přeložili O. Vaňorný a F. Stiebitz. Praha, Odeon 1967.
- Odysseia*. Přeložil R. Mertlík. Praha, Odeon 1984.
- Odysseia*. Přeložil V. Šrámek. Praha, NV 1987.
- HOMEROS. *Ílias*. Přeložil Vladimír Šrámek. Vyd. 1. Praha: Academia, 2010. 588 s. ISBN 978-80-200-1839-7.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hg. Eduard Gans, Karl Hegel. Berlin: 1848.
- HOŠEK, R. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha: 2004.
- JAEGER, W. *Paideia*. Hg. Walter de Gruyter. Berlin: 1989. ISBN-3 11 003800 5.
- KARFÍK, F., *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007.
- KOLLER, Hermann, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern: 1954.

- MÜLLER, Armin, *Autonome Theorie und Interessedenken. Studien zur politischen Philosophie bei Platon, Aristoteles und Cicero*, Wiesbaden 1971.
- NATORP, P.: *Platos Ideenlehre*. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1921.
- NOVOTNÝ, F. *O Platonovi*; I.-IV. Vydal Jan Laichter: Praha, (I. 1948), (II. 1949), (III. 1950).
- NUSSBAUMOVÁ, M. C.: *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, OIKOYMENH, Praha 2003.
- PATOČKA, J. *Sókratés*. 1. vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991.
- PATOČKA, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Vyšehrad. Praha: 1964.
- PATOČKA, J. *Přednášky z antické filosofie. Aristotelés*. Vyšehrad: Praha, 1994.
- PATOČKA, J. *Péče o duši I, II, III*, Praha 1996 (I), 1999 (II), 2002(III); OIKOYMENH: Praha.
- PAUSANIAS: *Cesta po Řecku*. Přeložila H. Businská. Praha, Svoboda 1973.
- PLATON: *Faidros*. Přeložil F. Novotný. Praha, ČS 1958.
- Protagoras*. Přeložil F. Novotný. Praha, J. Laichter 1939.
- Timaios a Kritias*. Přeložil F. Novotný. Praha, J. Laichter 1919.
- Ústava*. Přeložil F. Novotný. Praha, J. Laichter 1921.
- Symposion*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Euthyfrón; Obrana Sókratova; Kritón* Přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- Hippias větší, Hippias menší, Ión, Menexenos*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- PLATÓN, *Euthydémos; Menón*. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- PLATÓN, *Alkibiadés I, Alkibiadés II, Hipparchos, Milovníci*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- PLATÓN, *Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- PLATÓN: *Theaitétos*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2007.
- PLUTARCHOS, *Přátelé a pochlebníci*. Přeložil: Zdeněk K. Vysoký. Praha: Nakladatelství Odeon. 1970.
- PROKLOS. Přeložil Radek Chlup. Nakladatelství Hermann a synové: Praha. 2009.
- SOFOKLES: *Antigona*. Přeložil V. Renč. Praha, Orbis 1965.
- Elektrá*. Přeložil F. Stiebitz. Praha, Fr. Borový 1942.
- Král Oidipus. Antigone. Slidiči*. Přeložil F. Stiebitz. Praha, 1942.

SULLIVAN, S. D. *Sophocles' Use of Psychological Terminology: Old and new*. Published January 1st 1999 by McGill-Queen's University Press. ISBN 088629343X (ISBN 13: 9780886293437).

SULLIVAN, S. D. *Aeschylus' Use of Psychological Terminology: Traditional and new*. Published September, 1997 by McGill-Queen's University Press. ISBN 0773516042 (ISBN 13: 978-0773516045).

ŠPINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

TRENCSENYI, Waldapfel, Imre: *Mytologie*. Přeložili L. Hradský a Kraus. Praha, Odeon 1967.

THUKYDIDES, *Dějiny Peloponéské války*. Odeon, Praha: 1977.

THOMSON, G. *Aischylos a Athény, O původu umění ve starověkém Řecku*. Z anglického originálu přeložili: Čestmír Komárek, Vladimír Smrž a Karel Brus. Nakladatelství Rovnost: Praha. 1952.

TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*. Vyšehrad: 1970. Praha

ZELLER, E. , *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig: 1928.

XENOFÓN. *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. 1. vydání. Přeložil: Václav Bahník. Praha: nakladatelství Svoboda, 1972. ISBN 25 – 094 – 72.

ZAMAROVSKÝ, V. *Řecký zázrak*. Nakladatelství Mladá fronta: Praha. 1972.

ZAMAROVSKÝ, V. *Bohové a hrdinové antických bájí*. Mladá fronta: Praha. 1970.

10. Seznam citovaných zkratek pramenné literatury

Aischylos:

<i>Ores.</i>	<i>Oresteia</i>
<i>Agam.</i>	<i>Agamemnon</i>
<i>Choef.</i>	<i>Choephoroe</i>
<i>Eum.</i>	<i>Eumenides</i>

Aristotelés:

<i>Met.</i>	<i>Metafyzika</i>
<i>Phys.</i>	<i>Fyzika</i>
<i>Top.</i>	<i>Topiky</i>
<i>Kat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>Eth. Eud.</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Magna mor.</i>	<i>Magna moralia</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poetica</i>

Eurípidés:

<i>Méd.</i>	<i>Médeia</i>
<i>Él.</i>	<i>Élektrá</i>

Hérodotos:

<i>Histor. IX</i>	<i>Historiarum libri IX</i>
-------------------	-----------------------------

Homéros:

<i>Íl.</i>	<i>Ílias</i>
<i>Od.</i>	<i>Odysseia</i>

Platón:

<i>Alc.</i>	<i>Alcibiades I, II</i>
<i>Krat.</i>	<i>Kratylus</i>
<i>Krit.</i>	<i>Kriton</i>
<i>Kriti.</i>	<i>Kritias</i>
<i>Epin.</i>	<i>Epinomis</i>
<i>Euthyd.</i>	<i>Euthydemos</i>
<i>Euthypr.</i>	<i>Euthypron</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Hipp. Ma. Mi.</i>	<i>Hippias Major Minor</i>
<i>Lach.</i>	<i>Laches</i>
<i>Lys.</i>	<i>Lysis</i>
<i>Faid.</i>	<i>Faidon</i>
<i>Phaedr.</i>	<i>Faidros</i>
<i>Fil.</i>	<i>Filebos</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>Symp.</i>	<i>Symposion</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>

Plotinos:

<i>Enn.</i>	<i>Enneades</i>
-------------	-----------------

Sextus Empiricus:

<i>Adv. math.</i>	<i>Adversus mathematicos</i>
-------------------	------------------------------

Sofoklés:

<i>Antig.</i>	<i>Antigone</i>
<i>Élekt.</i>	<i>Élektrá</i>
<i>Oidip.</i>	<i>Oidipús</i>

Thucydidis:

Histor. I-II

Historiae I-II

Xenofón:

Mem.

Memorabilia